



والله اعلم

كلام المصنف يخلو عن شبهة لان المراد من الطلب ان كان هو الطلب
والتامل في اللفظ لازالة الخفاء فانما احتيج اليهما اذا لم يكن البيان
شافيا كما في الربوا واما فيما هو مستاف فلا كما في الصلوة مما يتعرض
به وان اريد به طلب المعنى المؤثر وبالتامل التامل في صلاحيته
للتعدية فغير صحيح ايضا لانهما بهذا المعنى لايختصان بالمجمل بل
في النص والمفسر ايضا قوله اي جنس وقوله اشتبه فصل عن
به المشترك والخفي والمشكل لان المراد يدرك في الخفي بمجرد الطلب
وفي المشترك والمشكل بالتامل بعد الطلب ونظير المجمل الغريب الواقع
في حلاله من الناس لا يوقف عليه الا بالاستفسار **وحكم اعتقاد الحقية**
فيما هو المراد والتوقف فيه الى ان يتبين ببيان المجمل بيانا شافيا
كالصلوة فانها في اللغة الدعاء وذلك غير مراد وقد بينها النبي
عليه السلام بفعله .. لوجوده **الزكوة** وهو في اللغة النماء وذلك
غير مراد وقد بينها النبي عليه السلام بقوله هاتوا ربع عشر اموالكم و
لو قدم المصنف في التمثيل الربوا مقدما على الصلوة والزكوة
لكان اولى **واما المتشابه فهو اسم لما انقطع رجاء معرفة المراد**
... في بيان اقسام ما يعرف به احكام الشرع ولا يعرف
... رجاء معرفة معناه فكيف يستقيم ايراده
... معرفة ان لله تعالى صفة يعبر عنها باليد والوجه
... معرفة هذا المقدار ووجوب

والتعليل ان يقول تعريف المجمل
ليس بمانع لصدقه على المتشابه م

اعتقاده من احكام الشرع **وحكم اعتقاد الحقيقة قبل الاصابة**
اى قبل يوم القيمة لانه يصير معلوما ومنكشفا فى الاخرة لان انزال
[illegible]ن به للابتلاء ولا ابتلاء فى الاخرة قال فخر الاسلام هذا فى
[illegible] لان المتشابهات كانت معلومة للنبى عليه السلام اعلم ان انقطاع
رجاء بيانه مذهب عامة الصحابة واهل السنة والوقف عندهم
واجب على الله فى قوله وما يعلم تاويله الا الله بدليل قراءة ابن
مسعود ان تاويله الا عند الله ويقول الله ذم [illegible] اتبع المتشابه
ابتغاء التاويل ومدح الراسخين لقولهم كل من عند ربنا وقال
اكثر المتاخرين وعامة المعتزلة ان الراسخ يعلم تاويله والوقف
غير واجب على الله لان الراسخ لو لم يعلم تاويل الكتاب لم يكن لهم
فضل على الجهال ولم يزل المفسرون [illegible] يفسرون المتشابه
ولان انزال القرآن لانتفاع العباد [illegible] معلوم يعلمه غير [illegible]
فيه الطاعون **ومثاله المقطعات فى اوايل السور** وهى الحروف
التى تقطع فى التكلم بعضها عن بعض كقوله قاف نون ال[illegible]
ميم هذا متشابه فى الاصل وقد يكون تشابه فى الوصف كرؤية [illegible]
فى الاخرة اعلم انا ذكرنا فيما سبق من ان الظ[illegible]
ان الخفاء الجلى على مراتب المرتبة الاو[illegible]
الصيغة بل فى بعض الموارد ثم خفاء المرا[illegible]
ثم يزداد الخفاء الى ان [illegible]



وانما المجاز هو اللفظ المستعمل فى لازم ما وضع له من غير ارادة
الموضوع له ولين سلمنا ان اليمين هو المعنى المجازى ولكن لا نسلم
الجمع بينهما فى الارادة لانه نوى اليمين ولم ينو النذر ولقايل ان
يقول هذا الجواب انما يصح اذا نوى اليمين فقط واما اذا نواهما فقد
تحقق ارادة المجاز والحقيقة فان قلت لا عبرة بارادة النذر لانه
ثابت بنفس الصيغة قلت فعلى التقدير الجمع فى شئ من الصور اذ لم
يعتبر ارادة المعنى الحقيقى والاقرب ان يقال الكلام على حقيقته فى ايجاب
المباح وايجاب المباح لازم مسا وتحريم المباح وتحريم المباح يمين
لما قرر فيهم من الايجاب بطريق الكناية والكناية يحتاج الى النية ولم
يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لان التحريم انما صار مرادا بطريق الكناية
من لازمه لا من اللفظ بخلاف شرى القريب فانه ليس من لازم مسا و
لا اعتاق لوجوده بالارث والهبة وانما يثبت العتق حكما شرعيا
باشارة النبى عليه السلام لقوله لن يجزى ولد والده الا ان
يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه لا بطريق الكناية فلا يحتاج الى
[illegible] **[illegible] الاستعارة** اى المجاز **الاتصال بين الشيئين صورة
او معنى** [illegible] المعنى الخاص المشهور حتى لا يصح تسمية الرجل
اسدا باعتبار معنى الحيوانية ولا تسمية الابخر والمحموم اسدا لعدم
شهرة الاسد بهما **كما فى تسمية الشجاع اسدا** لتشابههما
فى معنى الشجاعة **والمطر سماء** لتشابههما فى الصورة هذا الجهات



وفي الشرعيات الاتصال من حيث السببية والتعليل اى الاتصال
بين السبب والمسبب والعلة والمعلول نظير الصورة اى نظير الاتصال
الصوري في المحسوس اذ معنى السبب كونه طريقا الى المسبب ومعنى العلة
كونه مثبتة والمعنيان لا يوجدان في المسبب والمعلول فيكونان بينهما
صورة كما بين المطر والسماء والاتصال في المعنى المشروع كيف
شرع في محل النصب على الحال متعلق بمحذوف والمعنى اتصال عقد مشروع
بعقد مشروع في المعنى المشروع مقولا لاى معنى شرع ذلك العقد
المشروع له ليستعار احدهما للاخر نظير المعنى وسوخبر لقوله
والاتصال اى اتصال المعنى كما في الهبة والصدقة فان كل واحد منهما
تمليك بغير بدل فيجوز استعارة احدهما للاخر فيستعار لفظ الهبة
للصدقة فيما اذا وهب شيئا للفقير لم يكن له الرجوع و
يستعار لفظ الصدقة للهبة فيما اذا تصدق على الغني حتى صح
الرجوع والاول اى الاتصال من حيث السببية والتعليل
على نوعين اتصال الحكم بالعلة كاتصال الملك بالشراء وانه يوجب
الاستعارة من الطرفين لان الغرض من العلة هو المعلول فيكون
العلة مفتقرة الى الحكم من حيث الشرعية والمقصود والحكم لا
يثبت بدون العلة فيكون مفتقرا اليها في الوجود ولما كان
جهة الافتقار مختلفة لم يلزم الدور فلما ثبت الاتصال من الجانبين
عمت الاستعارة حتى اذا قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى

نصف عبد فباعه ثم اشترى النصف الاخر ونوى به الملك اى قال
عنيت بالشراء الملك بهذه استعارة العلة للحكم او قال ان ملكت عبدا
فهو حر فملك نصف عبد فباعه ثم ملك النصف الباقي ونوى به
اى بالملك الشراء يصدق فيهما هذا تفريع على جواز الاستعارة
من الطرفين وبيانه مسبوق بمعرفة حكم المسئلتين وهو ان نصف
العبد يعتق في صورة الشراء الصحيح قيدنا به لان العبد لا يعتق
اذا اشتراه شراء فاسدا لان شرط الحنث وجد في الفاسد قبل
القبض ولا ملك فيه قبله فينحل اليمين ولم يقع الجزاء لعدم المحل وفي صورة
الملك لا يعتق حتى يجتمع الكل في ملكه لان المقصود من المعنى الشراء
ليس المعنى لانه لا يستلزم الملك ولهذا يتحقق من الوكيل ولا ملك
ويحنث بشرائه وكيلا في قوله ان اشتريت عبدا فامرأتي طالق فصار
مقصوده مطلق الشراء فيحنث على اى وجه كان مجتمعا او متفرقا و
في قوله ان ملكت عبدا مقصوده في العرف الاستغناء بملك العبد
وذا انما يكون بصفة الاجتماع حكى ان ابا بكر الاسكاف كان من
كبار ائمة بلخ وكان يقول لتلامذته وقت درس هذه المسئلة هل
ملكت مائتي درهم وكان يقولون لا ثم يقول هل اشتريت بمائتي درهم
يقولون نعم فيوضح على اصحابه العرف واذا نوى من الشراء الملك
او من الملك الشراء يصدق فيهما ديانة قيد به لان في الصورة
الاولى لا يصدق قضاء لكونه متهما بالتخفيف عليه وفي الصورة

الثانية يصدق قضاء وديانة لان في هذه الارادة تشديدا عليه
حيث يعتق عبده المراد بالديانة انه اذا استفتى فقيها يجيبه على ما نوى
ولكن القاضي لا يلتفت الى نيته اذا كان فيما نوى تخفيف عليه هذا
اذا لم يشر الى عبد بعينه ولو اشار اليه يحنث وان لم يجتمع فيه الملك
لان مقصوده في المعنى نفي ملكه عن المحل وقد كان ملكه على المشار اليه
ثابتا وان كان في ازمنة متفرقة فان قلت الملك فيما اذا قال
ان ملكت ونوى به الشراء مطلق غير مختص بالملك الحاصل بالشراء
والشراء علة للملك يثبت به فلا يكون بينهما اتصال بالعلية والمعلولية
فلا يجوز الاستعارة قلت كون الحكم مختصا بالعلة غير مشروط في هذا
الباب والشرط افتقاره الى ما يصلح علة للحكم في نفس الامر الا يرى
انهم استعاروا الاثم للخمر في قولهم شربت الاثم حتى ضل عقلي والاثم
غير مختص بالخمر والثاني اي النوع الثاني من الاتصال الصوري في الشرع
اتصال السبب بالمسبب وهو ما يفضي الى الحكم ولا يكون الحكم مضافا
اليه والمراد به ههنا اعم من ان يكون سببا محضا كما تقدم او سببا
في معنى العلة وهو ما يكون علة للحكم مضافة اليه دون الحكم كاتصال
زوال ملك المتعة بزوال ملك الرقبة فاذا قال لامته انت حرة
يزول به ملك الرقبة وبواسطة زواله يزول ملك المتعة تبعا
ولا يحل لها الاستمتاع الا بالنكاح فكان قوله انت حرة سببا لزوال
ملك المتعة لكونه مفضيا لا علة لتخلل الواسطة وهي زوال ملك الرقبة

لو قال

لو قال المص كاتصال زوال ملك المتعة بالفاظ العتق لكان اولى
فيمكن ان يقال تقدير المضاف بان يقال كاتصال زوال ملك المتعة بالفاظ
زوال ملك الرقبة وكاتصال ثبوت ملك المتعة بالفاظ موضوعة
لملك الرقبة فيجوز استعارة اللفظ الموضوع لملك الرقبة
لثبوت ملك المتعة استشكل شارح المغني في هذا الموضع
بقوله البيع والهبة والتمليك ليس سببا لملك المتعة الذي يثبت
بالنكاح وكذا العتق ليس سببا لزوال ملك المتعة الذي يزول
بالطلاق فلم يوجد الاتصال باعتبار السببية فلا يصح الاستعارة
جوابه يعرف مما ذكرنا قريبا من ان الشرط في جواز الاستعارة الافتقار
الى ما يصلح علة للحكم لان الحكم في وجوده يفتقر الى جميع العلل على وجه
البدل فيصح استعارة السبب للحكم كاستعارة الفاظ العتق
للطلاق حتى لو قال لامرأته انت حرة ونوى به الطلاق يقع بائنا
وانما احتيج الى النية لان المحل غير متعين لهذا المجاز بل محل لحقيقة
الوصف بالحرية فيحتاج الى النية ليتعين المجاز دون عكسه
اي لا يجوز استعارة الحكم للسبب كاستعارة الفاظ الطلاق للعتاق
حتى لو قال لامته انت طالق ونوى الحرية لا يعتق عندنا وقال
الشافعي يعتق لتشابه الطلاق والعتاق لغة وشرعا اما لغة
فلان كلا منهما للتخلية والارسال واما شرعا فلان كلا منهما لازالة
الملك فيجوز استعارة كل منهما للاخر وانما قلنا العكس لا يجوز

لان شرط جواز الاستعارة الاتصال وهو انما يتحقق بالافتقار والمسبب مفتقر الى السبب لانه فرعه والسبب مستغن عنه في ذاته لقيامه بنفسه وثبوت المسبب به من الامور الاتفاقية حتى جاز تخلفه عنه فان من اشترى جارية مجوسية يحصل ملك الرقبة دون المتعة الا اذا كان المسبب مختصا بالسبب فتجوز الاستعارة من الجانبين لكونه بمنزلة العلة كقوله تعالى اخبارا انى ارانى اعصر خمرا اى عنبا استعير المسبب وهو الخمر للسبب وهو العنب لاختصاص الخمر بالعنب فان قلت ورد فى القرآن ذكر الحكم وارادة السبب كقوله تعالى اذا نكحتم المومنات اى عقدتم والوطء غير مختص بالعقد قلت الوطء الذى يعقبه الطلاق مختص بالعقد **واذا كان الحقيقة متعذرة** وهى التى لا يوصل اليه الا بمشقة **او مهجورة** وهى ما يمكن وصوله الا ان الناس هجروه وتركوه **صير الى المجاز كما اذا حلف لا ياكل من هذه النخلة** هذا مثال للمتعذرة والمجاز فيه ان لا ياكل ثمرها وان لم يكن لها ثمر فثمنها **او لا يضع قدمه فى دار فلان** هذا مثال للمهجور فان حقيقته وهو وضع القدم حافيا ممكن لكن الناس هجروه والمجاز فيه الدخول فان قلت المحلوف عليه فى المثال الاول عدم اكلها وهو متعذر بل المتعذر اكلها قلت اليمين اذا دخلت فى النفى كانت للمنع فوجب اليمين ان يصير ممنوعا باليمين وما لا يكون ماكولا لا يكون ممنوعا باليمين

والمهجور

والمهجور شرعا كالمهجور عادة حتى ينصرف التوكيل بالخصومة الى الجواب مطلقا اى نعم ولا مجازا بطريق اطلاق اسم الخاص وهو الخصومة على العام وهو الجواب لانه يتناول الاقرار والانكار والخصومة مهجورة شرعا لقوله تعالى ولا تنازعوا فيكون حراما فلا ياتيه المسلم بنفسه فيصار الى المجاز وهو الجواب حتى اذا ادعى رجل على آخر الفا فوكل المدعى عليه رجلا بالخصومة ليخاصم المدعى فاقر الوكيل عند القاضى بان موكلى اخذ الالف جاز وعند زفر والشافعى لا يجوز لانه مامور بالخصومة والاقرار مسالمة **واذا حلف لا يكلم هذا الصبى لم يتقيد** حلفه **بزمان صباه** كانه قال لا اكلم هذا الذات ولو كلمه بعد ما كبر يحنث لان هجران الصبى مسلما كان او كافرا لمنع الكلام عنه حرام لان الصبا مظنة المرحمة ولهذا لم يجر عليه قلم التكليف ولا يقتل الصبى الكافر قصاصا ولا يلزم جواز سبيه لانه مرحمة لثبوت الاسلام بالسبى او بدار الاسلام والمهجور شرعا كالمهجور عادة فيد بقوله هذا الصبى لانه لو قال صبيا يتقيد اليمين بصفة الصبا لان الصفة صارت مقصودة بالحلف لكونها معرفة للمحلوف عليه كمن حلف ليشربن الخمر ينعقد اليمين وان كان حراما شرعا لصيرورة الشرب مقصودا باليمين فيحنث ان لم يشرب والاصل فيه ان اليمين اذا انعقدت على موصوف تتقيد بصفته معرفا كان او منكرا ان صلح الوصف ان يكون داعيا الى اليمين

كما اذا حلف لا ياكل رطبا او هذا الرطب فاكله بعد ما صار تمرا لا يحنث
لان الرطوبة مضرة وان لم يصلح كما اذا حلف لا ياكل من لحم هذا
الحمل يحنث اذا اكل لحمه كبشا لان لحم الحمل انفع منه فلم يصلح ان تتقيد
اليمين به اذا عرف هذا فنقول كان الواجب ان يتقيد فيما نحن فيه
بوصف الصبا لان الصبا مظنة السفه فيصلح ان يكون داعيا
الى اليمين لكنه لم يتقيد طرقه بهجران الصبا شرعا **واذا كانت**
الحقيقة مستعملة اى ليست مهجورة شرعا وعادة لكن ذكر لفظ
مستعملة للمشاكلة التقديرية لان قوله الحقيقة يتضمن الاستعمال **والمجاز**
متعارفا اى متبادرا الى الفهم في العرف ومعناه يكون استعماله
اكثر في عرف الناس من استعمال الحقيقة **فهي اولى عند ابي حنيفة**
لان المستعار لا يزاحم الاصل **خلافا لهما** يعني عندهما المجاز
اولى بدلالة العرف **كما اذا حلف لا ياكل من هذا الحنطة او لا يشرب**
من هذا الفرات فعنده يحنث باكل عين الحنطة والكرع من الفرات
فلا يحنث باكل الخبز والشرب من الاواني المتخذة من الفرات فعندهما
يحنث باكل ما يتخذ منها كما يحنث باكل عينها وبالاغتراف من الفرات
كما يحنث بالكرع لانه مجاز عن اكل ما يحويه الحنطة وشرب ما يجاور
الفرات وهو بعمومه يتناول كليهما فان قلت فعلى هذا يلزم ان
يحنث باكل السويق عندهما لوجود اكل ما يحويه الحنطة قلت
السويق جنس آخر غير جنس الدقيق عندهما ولهذا جاز بيع

الدقيق

الدقيق بالسويق متفاضلا فلا يحنث كذا ذكره شمس الائمة ومن
هذا عرف ان ما قال بعض الشراح وعند محمد يحنث بكل ما يتخذ من الحنطة
كالخبز والسويق ونحوهما ليس بصحيح ولو شرب من نهر منشعب
من الفرات لا يحنث لانه ماء الفرات انقطع منه بالنهر ولو قال من
ماء الفرات فشرب من نهر آخر بكرع او باناء يحنث بالاتفاق
لانه عقد يمينه على ماء الفرات وهذا الماء ماؤه وان تحول الى
نهر آخر هذا الخلاف فيما اذا لم ينو شيئا فان نوى الحقيقة او
المجاز يقع ما نوى اتفاقا ولو كانت الحقيقة والمجاز سواء في الاستعمال
فالعبرة للحقيقة اتفاقا **وهذا** اى الاختلاف المذكور **بناء على اصل**
آخر مختلف فيه وهو **ان الخلفية** اى كون المجاز خلفا عن التكلم
الحقيقة **في التكلم عنده** اى بان صار التكلم بلفظ هذا ابني اذا
اريد به المجاز وهو الحرية خلفا عن تكلمه بهذا ابني اذا اريد به الحقيقة
وهو البنوة لان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ فتجعل
الخلفية في التكلم اولى **وعندهما في الحكم** يعني هذا ابني مجازا خلف
عن هذا ابني حقيقة في الحكم اى حكم المجازي خلف عن حكم الحقيقي
فلما تعذر المعنى الحقيقي صير الى المجاز حذرا عن الالغاء لان الحكم
هو المقصود فجعل خلف في المقصود اولى وبعض الشراح
فسروه بان لفظ هذا ابني اذا اريد به الحرية خلف عن لفظ
هذا حر اى قائم مقامه وهذا التفسير صحيح في المعنى لكن التغيير

الاولى التي بهذا المقام لان المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق ولم
يذكروا الخلاف الا في جهة الخلفية فعلى كلا المذهبين الاصل هذا
ابني والخلاف في الجهة فعندهما من حيث الحكم وعنده من حيث اللفظ
ولو كان المراد ان هذا ابني خلف عن هذا حر فالخلاف يكون في
الاصل والخلف لا في جهة الخلفية **ويظهر الخلاف في قوله لعبده وهو**
اي العبد **اكبر سنا منه** اي من المولى **هذا ابني** فعنده يعتق لان شرط
الخلفية تصور الحقيقة والحقيقة متصورة من حيث التكلم لان
قوله هذا ابني من حيث التكلم صحيح لانه مبتدا وخبر ولما تعذر موجبه
الحقيقي تعين المجاز ذكرا للملزوم وارادة اللازم وهو الحرية وعندهما
لا يعتق لانه لا بد ان يكون الاصل في مخرجه صحيحا موجبا للحكم وهذا
الكلام غير منعقد لايجاب الحكم اصلا فيلغو فحاصل الخلاف انه اذا استعمل
لفظ واريد به المعنى المجازي هل يشترط امكان المعنى الحقيقي بهذا
اللفظ ام لا فعندهما يشترط فحيث امتنع المعنى الحقيقي لا يصح المجاز
وعنده لا بل يكفي صحة اللفظ من حيث العربية ووجه بناء ما سبق
على هذا الاصل ان الخلفية لما كانت في التكلم عنده اعتبر لفظ
الحقيقة لان المجاز لا يزاحمها فالحقيقة المستعملة صارت اولى
من المجاز المتعارف وعندهما لما كانت الخلفية في الحكم وجب
الترجيح باعتبار الحكم وحكم المجاز راجح لانه اكثر استعمالا فان
قلت يرد على قول ابي حنيفة قوله لعبده هذه بنتي لا يعتق عنده

٧

مع ان العمل بالمجاز ممكن اذ البنتية سبب للحرية كالبنوة قلت انه
على الخلاف ولو كان على الوفاق فقوله هذه بنتي حكمه الحرية بجهة
البنتية وهذه الذات ليست بمحل لتلك الحرية فاضافتها اليه
كاضافة العتق الى الحمار فيلغو **وقد يتعذر الحقيقة والمجاز معا اذا
كان الحكم ممتنعا كما في قوله لامرأته هذه بنتي وهي معروفة النسب
وتولد لمثله او اكبر سنا منه حتى لا تقع الحرمة بذلك ابدا** اي سواء
اصر على هذا القول او اكذب نفسه الا انه اذا اصر على ذلك
يفرق القاضي بينهما لا لان الحرمة ثبتت بهذا اللفظ بل لانه بالاصرار
صار ظالما بمنع حقها في الجماع فيجب التفريق كما في الجب والعنة اما تعذر
الحقيقة وهو النسب في الاكبر سنا منه فظاهر واما في التي تولد
لمثله فلان الشرع يكذبه لاشتهاره من الغير واما تعذر المعنى
المجازي فلان التحريم الذي يثبت بهذا اللفظ التحريم الذي يقتضي بطلان
النكاح لان البنتية اذا ثبتت تظهر الحرمة من الاصل وليس في وسعه
اثباته والذي في وسعه اثباته والذي في وسعه اثباته تحريم
يقتضي صحة النكاح السابق ويكون حقا من حقوقه كالطلاق
فاللفظ غير صالح له قيد بقوله معروفة النسب لانها لو كانت مجهولة
النسب فرق بينهما ويثبت النسب كذا في المحيط وقيل الحكم في
مجهولة النسب كذلك حتى لا تحرم لان الرجوع عن الاقرار بالنسب
صحيح قبل تصديق المقر له اياه فلا يمكن العمل بموجب هذا الاقرار

لعدم المحل ولان انت زالته واذا كان من جنس المسمى
يتعلق الحكم بالمشار اليه واذا كان من خلاف جنسه
يتعلق بالمسمى والعبرة للمشار اليه كالو باع فصا على انه
ياقوت احمر فاذا هو احمر ينعقد البيع لوجود المشار اليه
ولو ظهر انه زجاج لا ينعقد لعدم المسمى والذكر والانثى
جنسان فيتعلق الحكم بالمسمى وهو معدوم فلا يعتبر
تصحيح الكلام في المعدوم م

قبل تأكده بالقبول وانما وضع المسئلة في معرفة النسب لان تعذر
العمل بالحقيقة فيها اظهر **والحقيقة تترك** لما فرغ عن بيان الحقيقة
والمجاز شرع فيما تترك به الحقيقة وذلك خمسة بالاستقراء **بدلالة**
العادة على تركها **كالنذر بالصلوة والحج** فان الصلوة لغة الدعاء
كما في قوله عم واذا كان صائما فليصل اي ليدع ثم نقلت الى الاركان
المعهودة واستعملت فيها وترك معناها لغة فلو نذر ان يصلي
يحمل على الاركان وكذا الحج لغة القصد ثم نقل الى القصد الى مكة للنسك
المعروفة **بدلالة اللفظ في نفسه كما اذا حلف لا ياكل لحما** لم يحنث
باكل لحم السمك وعند مالك يحنث لانه لحم حقيقة وهذا لا يصح نفيه
عنه والعلماء تمسكوا في ذلك بالعرف لان لحم السمك لا يستعمل
استعمال اللحم في الباجات وبايعه لا يسمى لحاما فلا يدخل في اللحم والعرف
معتبر في اليمين وذهب فخر الاسلام ومتابعوه الى النظر في ماخذ
الاشتقاق ولحم السمك مخصوص من اللحم بدلالة اشتقاق اللفظ
فان اصل تركيبه يدل على الشدة والقوة يقال التحم القتال
اي اشتد ثم سمي اللحم بهذا الاسم لقوة فيه باعتبار تولده من الدم
وليس للسمك دم ولا لما عاش في الماء ولهذا شرط ذبحه حلالا قال
صاحب الكشف لقائل ان يمنع كونه ماخوذا عما ذكر لان قولهم
التحم القتال انما هو بكثرة اللحم بكثرة القتلى فلا يكون له ماخذ
يدل على الشدة والقوة الى هنا كلامه ويمكن ان يقال المراد من

ولقائل ان يقول لو كان لحم
السمك مخصوصا بدلالة الاشتقاق
لكان اللفظ مجازا في لحم السمك
وليس كذلك لان الله تعالى سماه
لحما في قوله ومن كل تاكلون
لحما طريا

كونه

كونه ماخوذا ان وضعه لذات باعتبار معنى هو المقصود بشهادة
الدوران فان لحم كيفما تركب دارت معه تاديه معنى الشدة و
القوة من ذلك الملحمة للواقعة العظيمة والتحم القتال والتحم الجرح للبرء
والملح لتقوي الطعام به ولو اكل لحم الادمي او الخنزير يحنث على
هذا الطريق ولا يحنث نظرا الى العرف وهذا هو الظاهر لان لحم
السمك لو كان مخصوصا بدلالة الاشتقاق لكان اللفظ مجازا في
لحم السمك وليس كذلك لان الله تعالى سماه لحما في قوله ومن كل تاكلون
لحما طريا **وقوله كل مملوك لي حر** لا يتناول المكاتب ولا يعتق لان المكاتب
كالحر يدا وكان مملوكا من وجه دون وجه فلا يتناوله المملوك
المطلق المنصرف الى الكامل ويتناول المدبر وام الولد فيعتقان
لان الملك فيهما كامل والرق ناقص **وعكسه** اي عكس ما ذكرنا
من المسئلتين **الحلف باكل الفاكهة** من حلف باكل الفاكهة
فاكل الرمان والرطب والعنب لا يحنث عند ابي حنيفة رح لان
في هذه الثلثة كمالا في معنى التفكه لان الفاكهة اسم لما يتنعم ويتلذذ
زيادة على ما يقع به قوام البدن فيكون الفاكهة اسما لما هو تابع
وهذه الثلثة يحصل بها قوام البدن فيكون فيها وصف زايد
ولا يدخل في الفاكهة فان قلت كيف دخل الطرار تحت اسم السارق
مع ان في فعل الطرار وصفا زايدا وهو الاخذ من اليقظان قلت
المعنى الزايد في الطرار غير مناف للسرقة بل مكمل لها كالضرب في الشتم

فانهما مكان بعض الاعداء فيثبت الحكم فيه بالدلالة والزيادة في
هذه الثلثة وهو كونه غذاء مناف للتفكه لان الغداء مقصود والتفكه
امر زايد غير مقصود فيكون مغاير المعنى التبعية وعندهما يحنث بأكلها
لان الفاكهة ما يوكل على سبيل التنعم وهذه الاشياء كذلك وان نواها
عند الحلف يحنث اتفاقا **وبدلالة سياق النظم** اى سوق الكلام يعني
يترك الحقيقة بقرينة المتاخرة **كقوله طلق امراتي** فانه يدل على التوكيل
حقيقة لكن تركت هنا بقرينة قوله **ان كنت رجلا** لان هذا الكلام
انما يقال عند ارادة اظهار عجزه الى طب عن الفعل الذى قرن به
فيكون الكلام للتوبيخ مجازا **وبدلالة معنى يرجع الى المتكلم** يعني الى
حالة **كما في يمين الفور** كما قال للامراة حين قامت لتخرج ان خرجت
فانت طالق انه يقع على تلك الخرجة حتى لو رجعت ثم خرجت لا تطلق
الفور ماخوذ من فوران القدر سميت بهذا الاسم باعتبار فوران
الغضب نظيره قوله والله لا اتغدى جوابا لمن دعاه الى الغداء
وهو بفتح العين طعام يوكل في الغداة والتغدى عبارة عن
اكل مترادف يقصد به الشبع ولهذا لا يحنث في يمينه لا يتغدى
حتى ياكل اكثر من نصف شبعه فان حقيقة قوله لا اتغدى العموم الا
انها تركت بدلالة حال المتكلم لانه اخرج الكلام مخرج جواب
الداعى فانه دعاه الى الغداء الذى بين يديه فيتقيد به **او بدلالة
في محل الكلام لقوله عم انما الاعمال بالنيات ورفع عن امتي**

الخطاء والنسيان هذا هو النوع الخامس من انواع ما يترك به
الحقيقة فان حقيقة هذا الكلام يقتضي ان لا يوجد عمل الا بالنية وان لا
يوجد خطاء ونسيان وقد نرى العمل بلا نية والخطاء والنسيان
واقعين في الافاق فعلم ان حقيقته غير مرادة فيحمل على المجاز بطريق حذف
المضاف واقامة المضاف اليه مقامه وكانه اراد به حكم الاعمال وحكم الخطاء
والحكم نوعان حكم الدنيا وهو الجواز وحكم الاخرة وهو الثواب فحمل
ابو حنيفة الى الثواب لكونه باقيا على عمومه اذ لا ثواب بدون النية
بخلاف الصحة فانها قد يكون بدون النية كالبيع والنكاح وحمل
الشافعي الى الصحة والجواز لان النبي صلى الله عليه وسلم بعث لبيان الحل و
الحرمة فان قلت لو كان المراد حكم الاخرة لا يبقى لقوله عم عن امتي
فايدة اذ عدم المواخذة في الاخرة تعم جميع الامم اذ لا يجوز في الحكمة
المواخذة بها قلت ذلك مذهب المعتزلة فاما عند اهل السنة
فهي جايزة في الحكمة بدليل قوله تعالى اخبارا ربنا لا تواخذنا ان نسينا
او اخطانا فلو لم يجز في الحكمة المواخذة بها لكان معنى الدعاء ربنا لا تجر
علينا اى لا تظلم بالمواخذة فيه وفساده ظاهر على ان تقييم قوله عن
امتي يقتضي الاختصاص فلو لم يجز المواخذة مطلقا في الاخرة لم يقم
من كان لحر البلاغة زبحه من اهواج صلوات الله عليه وعلى اله وازواجه
والتحريم المضاف الى الاعيان كالمحارم في قوله تعالى حرمت عليكم
امهاتكم **والخمر** في قوله عم حرمت الخمر لعينها **حقيقة عندنا** كالتحريم المضاف

الى الفعل فهو وصف المحل اولا بالحرمة ثم تثبت حرمة الفعل بناء **خلافا**
للبعض وهم اصحابنا العراقيون والمعتزلة فانهم قالوا المراد منه
تحريم الفعل لا غير وقال قوم من المعتزلة انه مجمل لا يصلح الاحتجاج به
لان التحريم هو المنع والمكلف انما صار ممنوعا عما هو مقدوره
ولا قدرة لنا على الاعيان فلا بد من اضمار فعل خفا من اعمال الخطاب
واضمار جميع الافعال مستحيل وليس اضمار بعضها اولى من الآخر فبقي مجملا
احتج الفريق الاول بان قالوا ان عرف اللغة يتبادر فهم عند سماع قولنا حرمت
عليكم النساء او الطعام الى ان المراد منه تحريم الفعل المقصود منه و
هو الوطي في الاول والاكل في الثاني ولكنا نقول التحريم الى العين كان
ذلك امارة على انه خرج عن ان يكون محلا للفعل وهذا كالنسخ
والمنع نوعان نوع منع الرجل عن الشيء كمنع الغلام عن اكل الخبز
ومنع الشيء عن الرجل بان رفع الخبز من بين يديه فاضافة التحريم الى
العين من النوع الثاني ولا معنى للتوقف فيه مع هذا التوجيه الصحيح
ويتصل بما ذكرنا اي من الحقيقة والمجاز **حروف المعاني** اي حروف وضعت
لها معان واطلاق الحروف على المذكور في هذا الفصل بطريق التغليب
لان بعضها اسماء مثل اذا ومتى وغيرهما وحروف العطف اكثر وقوعا
ذكرنا انها تارة يستعمل فيما وضعت له فيكون حقيقة وتارة في غير
ذلك فيكون مجازا **فالواو لمطلق العطف** اي لمطلق الجمع **من غير**
تعرض لمقارنة كما زعم بعض اصحابنا انها للمقارنة على قول ابي يوسف

الكلام م

اذا احنيفه م

متصل بما ذكرنا حروف المعاني

لمطلق جمع العطف

ومحمد **ولا ترتيب** كما زعم بعض اصحاب الشافعي محتجين بقوله تعالى اركعوا
واسجدوا والركوع مقدم على السجود بلا خلاف افاده حرف الواو
فنقول الواو لو كان مفيدا للترتيب لما صح ان يقال جاءني زيد
وعمرو قبله ولان الفاء للترتيب ولو كان الواو ايضا لحصل
التكرار وهو خلاف الاصل وما ذكره معارض بقوله تعالى واسجدي
واركعي **وفي قول الغير للموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق و**
طالق وطالق انما تطلق طلقة واحدة اذا وقع الشرط **عند ابي**
حنيفة هذا اشارة الى سؤال وهو ان يقال هذا القول من ابي حنيفة
يدل على ان الواو للترتيب ولو كان لمطلق الجمع لكان ينبغي ان تقع
الثلث واشار الى الجواب بقوله **لان موجب هذا الكلام الافتراق**
ولا تغير بالواو يعني الترتيب لم ينشأ من الواو بل نشأ من
ذكر الطلقات متعاقبة على وجه يتصل الاول بالشرط بلا واسطة
والثاني بواسطة لان قوله وطالق جملة ناقصة مفتقرة الى الكاملة فتتعلق
الثاني بعد تعلق الاول والثالث بواسطتين فاذا التعلق نزلن
كذلك عند وجود الشرط فلما نزل الاول قبل الثاني والثالث لم يبق
للثاني والثالث محل فسقطتا لفوات محل التصرف **وفيما**
موجبه الاجتماع اي الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه
قوله طالق جملة ناقصة جزاء بغير شرط فيصير ما تم به الاولى وهو
الشرط شرطا للثانية وما تساوت الثانية والثالثة في التعليق

هذا اشارة الى رد ما زعم بعض اصحابنا من ان الواو للترتيب عنده ... لو فعل ... موجود

معلقين بالشرط بلا واسطة وذلك لان م

بالشرط يقعن جملة اذ ليس بين الاجزية ما يوجب صفة الترتيب
ولا يتغير بالواو هذا اذا قدم الشرط اما اذا اخره يقع الثلث
اتفاقا لان الشرط مغير فاذا وجد في آخر الكلام مغير يتوقف اوله
على آخره كما في الاستثناء فيتعلق الاجزية المتوقفة دفعة قال
فخر الاسلام وصاحب التنوير الى قولها واورد اعلى قوله اشكالا
بانه اثبت التعاقب في ازمنة التعليق وذلك لا يوجب التعاقب
في الوقوع وانما الترتيب في الوقوع بلفظ يوجب تفرقة ازمنة
الوقوع كثم ولم يوجد وبان المعلق ليس بطلاق في الحال بل له
صلاحية ان يقع طلاقا عند وجود الشرط فالم يكن طلاقا في
الحال لا يقبل وصف الترتيب لان الوصف لا يسبق الموصوف
فكان العبرة لحالة الوقوع ولم يوجد فيه تفرقة ازمنة الوقوع
**واذا قال لغير الموطوءة انت طالق وطالق وطالق انما تبين
بواحدة** هذه المسئلة ايضا توهم ان الواو للترتيب فازال
الوهم بقوله **لان الاول وقع قبل الكلام** اي قبل الفراغ عن التكلم
بالكل فسقطت ولانه لفوات محل التصرف لانها غير موطوءة
فلغا الثاني والثالث لهذا لا لان الواو للترتيب **واذا زوج فضولي
اثنتين من رجل** بعقد او بعقدين **بغير اذن مولاهما وبغير اذن
الزوج** صار النكاح موقوفا على اجازة كل واحد منهما فان
نقض احدهما انتقض وان اجاز توقف على اجازة الآخر

ثم قال للمولى هذه حرة وهذه متصلا بطل نكاح الثانية اذ لو
كان الواو لمطلق الجمع لصار كانه قال اعتقتهما ولصح نكاحهما و
هذه المسئلة ايضا توهم ان الواو للترتيب فازاله بقوله **انما
بطل نكاح الثانية لان عتق الاولى يبطل محلية التوقف في حق
الثانية** في لا يلحقه الاجازة لانه لا محل لها في مقابلة الحرة حتى
لو تزوج امة نكاحا موقوفا ثم تزوج حرة نكاحا نافذا او
موقوفا يبطل نكاح الامة لان التوقف يعتبر بابتداء النكاح لانه
كان راجعا الى المحل في الابتداء والبقاء فيه سواء والامة ليست
بمحل للنكاح منضمة الى الحرة فكذا حال التوقف لزم العقد من جانب
المولى لسقوط حقه بالاعتاق ولقائل ان يقول ينبغي ان لا
يبطل النكاح الموقوف للامة على الحرة لانه ليس بنكاح حقيقة
لانه لا يثبت به الحل ولا يراد بقوله عم لا تنكح الامة على الحرة الا النكاح
التام اذ لو اريد به التام والموقوف يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز
ولو اعتقهما المولى بلفظ واحد بان قال اعتقتهما لا تبطل نكاح
واحدة منهما لعدم تحقق الجمع بين الحرة والامة ولقائل ان يقول
قوله متصلا زائد لان الحكم كذلك لو اعتق احديهما وسكت ثم
اعتق الاخرى وقوله بغير اذن الزوج لا حاجة الى التقييد به ولهذا
وضع شمس الائمة المسئلة ولم يقيد به وفي بعض الشروح ذكر على تقدير
ان يقيد به لا بد ان يقبل النكاح فضولي آخر منه فقبل الزوج اولا

يجوز ان يتولى الفضولي الواحد طرفي النكاح ويمكن ان يجاب عنه
بانه لو كان الفضولي الآخر من جهة الزوج لاحتاج اليه لما اعلوا
ذلك ولم يشترط احد الفضولي من جهة الزوج وانه لا يحتاج اليه
لان النكاح بعبارة الامة ينعقد موقوفا ومسئلتنا في ان الامة
رضيا بالنكاح فيكون الفضولي من قبل الزوج ولا يحتاج الى الفضولي
من قبل الامة قوله لا يجوز ان يتولى الواحد طرفي النكاح فيه خلاف
ابي يوسف وقيل الخلاف فيما اذا تكلم الفضولي بكلام واحد اما اذا
قال زوجت فلانة من فلان وقبلت منه جاز اتفاقا ويتوقف على
اجازة الزوج فبطل الكل اي نكاح الامة الثانية قبل التكلم بعتقها
واذا زوج رجلا اختين في عقدتين قيد به لانه لو زوجهما في
عقدة واحدة لا ينعقد بحال بغير اذن الزوج فبلغه اي خبر النكاح
الزوج فقال اجزت هذه وهذه بطلا اي بطل العقدان كما اذا
اجازهما معا بان قال اجزت نكاحهما وان اجازهما متفرقا بان قال
اجزت نكاح هذه ثم بعد زمان اجزت نكاح هذه بطل النكاح الكل هذه
المسئلة موهمة ان الواو للمقارنة فازال هذا الوهم بقوله لان صدر
الكلام يتوقف على آخره اذا كان في آخره ما يغير اوله هذا علة لقوله
بطلا يعني صدر الكلام يقتضي جواز النكاح وفي آخره ما يغيره لان جواز
النكاح الكل بيانه جواز النكاح الاول للزوم جمع بين الاختين و
بطل النكاحان جميعا وانما صح النكاح الاول اذا اجازهما متفرقا
لعدم توقف صدر الكلام على آخره كما في الشرط والاستثناء

اي كان الكلام موقوف على آخره اذا وجد الشرط او الاستثناء
بعده وبطلانهما في هذا التعليل لا لان الواو يقتضي المقارنة و
قد يكون الواو للحال كقوله لعبده اد الي الفا وانت حر لم يحسن
العطف ههنا لان الجملة الاولى فعلية انشائية والثانية اسمية اخبارية
وبينهما كمال الانقطاع واذا كان الواو للحال والاحوال شروط
لكونها مقيدة كالشرط تعلقت الحرية بالاداء حتى لا يعتق العبد
الا بالاداء فان قلت اذا كان الواو للحال شرطا ينبغي مضمونه على
العامل وهو يلزم الحرية قبل الاداء قلت انه من باب القلب اي كن حرا
وانت مؤد الي الفا اعترض عليه بان القلب لا يقع الا في كلام المتقين
المتفننين وهذا الكلام يصدر من غيرهم او هي حال مقدرة اي اد الي
الفا مقدرا الحرية في حال الاداء والجملة الحالية قائمة مقام جواب الامر
اي اد الي الفا تصر حرا والحال وصف والوصف لا يتقدم الموصوف
فالحرية يتاخر عن الاداء واعترض عليه بان كونها قائمة مقام الامر
مجرد اصطلاح في عنده فلا يلتفت اليه فلو كان معنى الكلام
اد الي الفا تصر حرا لم يبق واو الحال وكلامنا فيها وقد يكون الواو
لعطف الجمل ولا يجب المشاركة في الخبر كقوله هذه طالق ثلثا وهذه
طالق فيطلق الثانية واحدة لان الشركة في الخبر انما كانت للافتقار
واذا كانت تامة فقد ذهب دليل الشركة وكذا في قولها طلقني
ولك الف وهذه الواو لعطف الجملة حتى لا يجب شيء اذا طلقها

قد يكون الواو للحال

ان يتقدم ه

عند ابي حنيفة لان الواو للعطف حقيقة والحمل عليها متعين حتى يقوم
دليل يعارضها ومعنى المعاوضة لا يصلح ان يكون دليلا لان معنى المعاوضة
في الطلاق زايد حتى ان الكرام يمتنعون عن العوض في الطلاق واذا
دخل العوض في الطلاق صار يمينا من جانب الزوج حتى لم يصح رجوعه
واذا كان عارضا لا يصلح ان يكون معارضا للاصل فلا يصلح ان
يكون مغيرا لحقيقة العطف ذكره في شرح المغني فيه بحث لانا سلمنا
ان المعاوضة في الطلاق عارض ولكن يتعين ارادتها بقرينة ذكر
الالف بمقابلة الطلاق ولا معنى للعطف لعدم المناسبة بين الجملتين
والحمل على المجاز اولى من الالغاء الى هنا كلامه ويمكن ان يقال العطف صحيح
لان اتحاد الجملتين ليس بشرط عند كثير من النحويين حتى قال سيبويه
اذا كان الكلام مرتبطا من حيث المعنى يصح العطف وههنا كذلك
لان قولها ولك الف وعد منها اياه بالمال ووعد المال في مقابلة الطلاق
مناسب مشروع فيصح العطف وان اختلفا لفظا وقالا انها اي
الواو للحال فيصير شرطا وبدلا يعني يصير وجوب الالف عليها شرطا
للطلاق وعوضا عنه بدلالة حال المعاوضة اذ الخلع عقد معاوضة
فصار كانها قالت طلقني في حال كون الالف علي فلما قال طلقت كان
تقديره طلقت بذلك الشرط فيجب الالف والفاء للوصل والتعقيب
فيتراخى المعطوف عن المعطوف عليه بزمان وان لطف اي قل
ذلك الزمان بحيث لا يدرك اذ لو لم يكن كذلك لكان مقارنا واتوا

فيتعين الواو للحال ... ولا يصح العطف ... م

فتح الدارم

قال ان دخلت هذه الدار فانت طالق فالشرط ان تدخل
الثانية بعد الاولى بلا تراخ ولو دخلت الثانية بعد الاولى بزمان
فيه تراخ لم تطلق ويستعمل الفاء في احكام العلل لان الاحكام مرتبة
على العلل فاذا قال بعت منك هذا العبد بكذا وقال الآخر فهو
حر انه قبول للبيع فيعتق لانه ذكر الحرية بحرف الفاء عقيب الايجاب
وهي للترتيب ولا يترتب العتق على الايجاب الا بعد ثبوت القبول
بطريق الاقتضاء وهو حر لا يكون قبولا للبيع لعدم ما يوجب
التعقيب فيكون قوله وهو حر محتملا لان يجعل اخبارا عن الحرية
الثانية قبل الايجاب وان يكون انشاء الحرية بعد القبول فلا يثبت
القبول بالشك وتدخل الفاء على العلل اذا كانت مما يدوم لانها
لو كانت دائمة لكانت في حالة الدوام متراخية من ابتداء الحكم كما جاء
ابشر فقد اتاك الغوث اي المغيث باعتبار ان الغوث بعد ابتداء
الابشار باق فان قلت اتيان الغوث قد يدوم وقد لا يدوم فلا
يجوز بناء الحكم على الاحتمال قلت لا نسلم هذا بل هو بناء الحكم على الغالب
لان الاصل في كل ثابت دوامه لان العدم عارض فان قلت لم لا
يجوز ان يكون من القلب فيكون المعنى اتاك الغوث فابشر فلا حاجة
اذن الى هذا التكلف قلت لانه لا يصار الا في الفصيح كقوله
ادّ الي الفا فانت حر اي ادّ الي الفا لانك حر فان قلت لم
يجعل الفاء داخلة في جواب الامر على معنى ان اديت الي الفا فانت حر

وانت حر

وهنا يدل ان ... الفاء الداخل على العلة والغوث ... ابتداء وجود علة الابشار لا الغوث ... لان الابشار لا يدوم ... صرح به ... م

فيعتق في الحال وان لم يؤد الالف لان وصف الحرية متحقق فافهم ... محشي

قلت لان فيه اضمار الشرط والاضمار خلاف الاصل اذ يصح الكلام
بدونه فان قلت دخول الفاء على العلل ايضا خلاف الاصل قلت
العلة اذا استدامت يحصل الترتيب فيكون محلا للفاء من وجه
وتقابل ان يقول الاضمار وان كان خلاف الاصل ففيه عمل بحقيقة
الفاء من كل وجه فينبغي ان يكون هو اولى والوجه ان يقال لا يصلح
ان يكون فانت حر جوابا للامر لان الامر انما يستحق الجواب بتقدير ان
وكلمة ان يجعل الماضي بمعنى المستقبل اذا كانت ملفوظة اما اذا كانت
مقدرة فلا كما تقول ان تاتني اكرمتك ولا تقول ائتني اكرمتك
فكذا الجملة الاسمية تقول ان تاتني فانت مكرم ولا تقول ائتني فانت
مكرم ويستعار الفاء بمعنى الواو في قوله له علي درهم فدرهم حتى
لزمه درهمان لان الفاء للترتيب ولا ترتيب في العين والدراهم في الذمة
في حكم العين ولم يمكن صرفه الى الوجوب ايضا لان وجوب الثاني بعد
الاول فينفصل فلا يكون محلا للفاء فيجعل الفاء عبارة عن الواو
مجازا لمشاركتهما في نفس الامر وقال الشافعي لزمه درهم واحد لانه
لما تعذر الحقيقة يكون الكلام مبتداء للتاكيد فكانه قال درهم
فهو درهم فيقول فيما قاله ترك حقيقة الفاء من كل وجه وفيما قلنا و
ان بطل التعقيب بقي معنى العطف وفيه عمل بحقيقة الفاء من وجه
وهو اولى من الاهدار وثم للتراخي وسواء يكون بين المعطوف
والمعطوف عليه مهلة بمنزلة ما لو سكت ثم استانف يعني بمنزلة

الاستيناف بالمعطوف بعد السكوت على المعطوف عليه عند ابي حنيفة
ليحصل كمال التراخي لانه ح يصير التراخي من حيث التكلم والحكم لان التراخي
في الحكم مع عدم التراخي في التكلم ممتنع في الانشاءات فلما كان الحكم متراخيا كان
التكلم متراخيا تقديرا وعندهما التراخي في الحكم مع الوصل في التكلم
لمراعاة معنى العطف لان العطف لا يصح مع الانفصال والتكلم متصل
حقيقة فكيف يجعل منفصلا فينبغي في الاتصال لفظا مراعاة لحق
العطف حتى اذا قال لغير المدخول بها انت طالق ثم
طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعنده يقع الاول في الحال
لعدم تعلقه بالشرط كانه قال انت طالق وسكت ثم قال انت
طالق لان التراخي عنده في التكلم ويلغو ما بعده لعدم المحل فان
قلت هلا توقف صدر الكلام على آخره لوجود المغير قلت شرط
التوقف اتصال الكلام اوله بآخره ولم يوجد بسبب ثم ولو قدم
الشرط وقال ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق
تعلق الاول ووقع الثاني في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال ان
دخلت فانت طالق وسكت ثم قال انت طالق ولغا الثالث لعدم
المحل وفائدة تعلق الاول انه ان ملكها ثانيا ووجد الشرط يقع الطلاق
فان قلت ينبغي ان لا يقع الطلقة الثانية والثالثة سواء كانت مدخولا بها
اولا لان ثم بمنزلة سكتة على قوله فيكون كقول الرجل لامراته انت طالق
ثم قال بعد سكتة طالق فهناك يكون لغوا لعدم المبتداء قلت

يضمر المبتداء بدلالة العطف لتصحيح كلامه فيصير كانه قال ثم انت طالق فان
قلت طالق كما هو محتاج الى المبتداء محتاج الى الشرط قلت احتياجه
الى المبتداء ليس كاحتياجه الى الشرط لانه لو لم يضمر المبتداء لكان لغوا
ولا كذلك الشرط **وقالا تتعلقن جميعا** يعني يتعلق الكل في الصورتين
لوجود معنى العطف **ونزلن على الترتيب** عند وجود الشرط
لوجود معنى التراخي الا انه اذا كانت مدخولا بها تطلق ثلثا والا
تطلق واحدة قيد بقوله لغير المدخول بها لانه لو قال للمدخول بها
وقدم الجزاء يقع الاول والثاني في الحال لعدم تعلقها بالشرط كانه
سكت ثم قال انت طالق ان دخلت الدار فيقع الطلقتان ويتعلق
الثالث لتقربه من الشرط وان قدم الشرط تعلق الاول ووقع
الثاني والثالث **وفي قوله عليه السلام** من حلف على يمين ورآى غيرها خيرا
منها **فليكفر عن يمينه ثم ليات بالذي هو خير** احتج اذا عجل الكفارة
بالمال قبل الحنث لا يجوز عندنا وقال الشافعي يجوز بهذا الحديث ولكنا
نقول **استعير ثم بمعنى الواو** في الحديث **عملا بالرواية الاخرى** وهي
قوله عم فليات بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه **واجراء للامر على
حقيقته** يعني الامر بالتكفير يبقى على حقيقته في هذا الحديث اذ الكفارة
واجبة بعد الحنث بالاجماع فان قلت فيما ذكرتم عمل بحقيقة الامر
وترك بحقيقة ثم وفيما ذكرنا عمل بحقيقة ثم وترك بحقيقة الامر فلم يرجح
ما ذكرتم قلت لان ما ذكرنا من الرواية مشهورة فالمشهور اولى وكذا

في الاسراد ولئن سلم ففيما ذكرنا ترك الحقيقة من وجه واحد وهو
ترك العمل بحقيقة ثم وفيما ذهبتم ترك الحقيقة من وجهين وهما حمل
الامر على الاباحة وترك العمل بالاطلاق لان التكفير بالصوم قبل
الحنث لا يجوز بالاجماع فان قلت لم جعل ثم مجازا عن الواو
دون الفاء وهو اقرب اليه قلت لان الفاء توجب الترتيب
فلا يحصل الغرض فان قلت لما صار ثم بمعنى الواو وينبغي ان يجوز
ما كان عملا بمطلق العطف قلت لو قلنا بالجواز كيفما كان لا
يبقى الامر على حقيقته ففات المقصود **وبل لاثبات ما بعده والاعراض
عما قبله** الضميران المجرور ان راجعان الى بل **على سبيل التدارك
للغلط** تقول جاءني زيد بل عمرو اثبت المجي اولا لزيد ثم اعرضت
عنه واثبته لعمرو وقد يدخل عليه كلمة لا تاكيدا للنفي الذي تضمنه بل
تقول جاءني زيد لا بل عمرو وانما يصح الاضراب اذا كان الصدر يحتمله
وان كان لا يحتمله صار للعطف المحض اشار اليه بقوله **فتطلق ثلثا
اذا قال لامراته الموطوءة انت طالق واحدة بل ثنتين لانه لم يملك ابطال
الاول** وهو الطلقة الواحدة **فيقعان** اي الثنتان ايضا **بخلاف
قوله له على الف درهم بل الفان** فانه يلزمه الفان استحسانا عند
علمائنا الثلثة وعند زفر يلزمه ثلثة الاف قياسا على الطلاق
وجه الاستحسان ان الطلاق انشاء لا يحتمل التدارك والاقرار اخبار
يحتمل قيد المراة بالموطوءة لانه لو قال لغير الموطوءة انت طالق واحدة

بل ثنتين يقع واحدة لعدم المحلية بعد وقوع الواحدة هذا اذا نجز
اما اذا علق وقال ان دخلت الدار فانت طالق واحدة بل ثنتين
يقع ثلث فلو قال وثنتين يقع واحدة والفرق ان الواو
للعطف على وجه التقرير فلما وقع الاول وبانت انتفى المحلية وبل
للعطف على وجه الابطال وكان من قضيته اتصاله بذلك الشرط بلا
واسطة لكن بشرط ابطال الاول ولم يصح وسعه ذلك لكن في وسعه
اثبات الثاني بشرط على حدة لانه لم ينتف المحل بعد فيثبت ما في وسعه
فصار كانه قال بل انت طالق ثنتين ان دخلت الدار فصار كلامه
بمنزلة يمينين وليست احديهما اولى من الاخرى فوقعنا جميعا
عند الشرط **ولكن للاستدراك** اى لازالة الوهم الناشى من الكلام
السابق كقولك ما رايت زيدا لكن عمرا اذا قلت ما رايت زيدا
توهم واحد ان عمرا غيره فى فازلت بلكن هذا الوهم **بعد النفى خاصة**
كبل **فيه ان العطف** هذا استثناء منقطع يعنى لكن من قوله ولكن للاستدراك
تقديره لكن للعطف بطريق الاستدراك بعد النفى لكن العطف بهذا
الطريق **انما يصح عند اتساق الكلام** اى انتظامه وذلك انما يتحقق
بشيئين احدهما ان يكون الكلام متصلا بعضه ببعض ليتحقق غير منفصل
العطف والثانى ان يكون محل الاثبات غير محل النفى ليمكن الجمع
بينهما ولا يناقض آخر الكلام اوله **والا فهو مستانف** اى ان
لم يثبت الاتساق لا يصح الاستدراك فيكون كلاما مستانفا مقطوعا

عند الدخول

عن الاول مثال فوات المعنى الاول رجل قال هذا العبد الذى
فى يدى لفلان فقال فلان ما كان لى قط ولكنه لفلان آخر فان
وصل قوله ولكن لفلان بقوله ما كان لى قط يكون الكلام
متسقا فيجعل النفى متعلقا بالاثبات على معنى تحويل الملك عن المقر له
الاول الى المقر له الثانى ويكون العبد للمقر له الثانى ويكون قوله لكن
بيانا بانه نفى العبد من نفسه الى الثانى الا انه نفى نفيا مطلقا وان
فصل قوله ولكن لفلان كان ذلك ردا للاقرار ونفيا للملك
عن نفسه مطلقا من غير تحويل الى الثانى فلا يتسق الكلام فرجع العبد
الى المقر ولا ينفع قوله بعد ذلك ولكن لفلان لانه يكون منه شهادة
فرد وبشهادة الفرد لا يثبت الملك فان قلت متى نفى الملك عن نفسه
من الاصل كان قوله لفلان اقرارا بالملك للغير لآخر فينبغى ان يكون
مردودا وان كان متصلا قلت قوله لكن لفلان بيان تغيير لانه
النفى لان ظاهر كلامه ان النفى تكذيب لاقراره ورد للملك الى
المقر وان كان محتملا لان يكون نفيا للملك عن نفسه الى فلان وقد
عرف فى بيان التغيير ان صدر الكلام موقوف على آخره فيثبت حكمهما معا
لانه يثبت الحكم فى الصدر ثم حكم لآخره اعلم ان مسئلة الاقرار لا تصلح
مثالا لان بحث فى لكن المخففة والمذكور فى هذه المسئلة لكن المشددة
التى هى من الحروف المشبهة الا انه لما كانا متشاركين فى الاستدراك
ومتساويين فى الحكم اوردوها فى هذا البحث ومثال فوات المعنى الثانى

ان يقول ان زيدا يكون العبد معروفا بكونه لزيد ثم وقع
فى يد المقر فاقر انه لزيد فقال زيد العبد وان كان
معروفا بكونه لى لكنه فى الحقيقة لعمرو فيكون قوله
لكن لعمرو بيان تغيير م

ما ذكره في المتن كما لو انه اذا تزوجت بغير اذن مولاها بالف درهم فقال المولى لا اجيز النكاح ولكن اجيزه بالف وخمسين ان هذا فسخ للنكاح ويكون باطلا وجعل لكن مبتدا يعني جعل لكن لابتداء النكاح بعد الانفساخ لان هذا نفي فعل اي نفي الاجازة بقوله لا اجيزه واثباته بعينه فيكونان متضادين والتضاد مبطل للاتساق فلا يتحقق فيه معنى العطف فان قلت لا نسلم انه نفي فعل واثباته لان النكاح بالف غير النكاح بالف وخمسين قلت لا نسلم المغايرة لان المال تبع في النكاح الا يرى انه جايز بنفي المال وفساده ولو قال المولى للزوج اجزت النكاح ان زدتني خمسين درهما جاز النكاح الاول واو لاحد المذكورين فان كانا مفردين يفيد ثبوت الحكم لاحدهما وان كانا جملتين يفيد حصول مضمون احدهما اعلم ان كون او موضوعة لاحد المذكورين مختار شمس الائمة وفخر الاسلام واليه ذهب عامة اهل اللغة ذكر صاحب التقويم وجماعة من النحويين انها موضوعة في الخبر للشك فاذا قلت رأيت زيدا او عمروا اخبرت عن رؤية كل منهما على سبيل الشك وانك لم تر هما جميعا وانما رأيت احدهما ولكن شككت في معرفة ذلك حتى احتمل كل واحد منهما ان يكون هو المرئي وانه لا يكون وهو غير الخبر موضوعة لان الشك انما يتحقق عند التباس العلم بشيء وذلك انما يكون في الاخبار دون الانشاء ووجه قول فخر الاسلام ان الشك ليس معنى مقصودا في الكلام حتى يوضع له كلمة توجب التشكيك لان الكلام

وضع للافهام فان قلت التشكيك قد يكون مطلوبا بالغرض فيحتاج الى ان يعبر عنه بلفظ او قلت لفظ الشك قد وضع لمعناه فلا يحتاج الى لفظ آخر اذ الترادف خلاف الاصل وقوله هذا حر او هذا كقوله احدكما حر وكون او لاحد المذكورين اولى من كونها للشك لان مواضع استعمالها لا يخلو عن المعنى الاول ولا يوجد المعنى الثاني الا في الخبر وهذا الكلام انشاء اي انشاء الحرية يحتمل خبرا اي يصلح ان يكون خبرا عن حرية سابقة فاذا لم يكن الحرية سابقة جعل انشاء احترازا عن الكذب فصار انشاء شرعا واخبارا حقيقة فاوجب التخيير يعني من حيث انه انشاء شرعا اوجب اختيار العتق للمولى لان يكون له ولاية ايقاع هذا العتق في ايهما شاء ومن حيث انه اخبار لغة اوجب الشك ويكون اخبارا بالمجهول فعليه ان يظهر ما في الواقع واليه اشار بقوله على احتمال انه بيان اي اظهار وهذا الاظهار لا يكون انشاء بل اظهار لما في الواقع لان العتق لا يعدوهما وجعل البيان انشاء من وجه واظهارا من وجه لان البيان بناء على الايجاب وكان الايجاب يحتمل الانشاء والاخبار فكذا البيان فلما كان له شبهان شبه الانشاء وشبه الاخبار علمنا بالشبهين فمن حيث انه انشاء شرطنا صلاحية المحل عند البيان حتى اذا مات احدهما فقال اردت الميت لا يصدق ويتعين الحي للعتق ومن حيث انه اخبار قلنا يجبر على البيان ولو كان انشاء

اي اخبار المعلى بايقاع العتق في ابهامه

اي اظهار لما في الواقع يعني لا يكون له ان يبين العتق في ايهما شاء بل وجب عليه ان يبين العتق في الذي وقع اذا تكرر وجعل البيان انشاء من وجه فشرطنا صلاحية المحل عند البيان حتى اذا مات احدهما فقال اردت الميت لا يصدق ويتعين الحي للعتق واظهارا من وجه فيجبر على البيان ولو كان انشاء محضا لم يجبر على ان ... العتق واذا اجتمع فيه جهتان عمل بهما في الاحكام فالجبر ... جهة ان الانشاء في موضع التهمة فلم يصح بيانه في الميت وجهة الاظهار في غير موضع التهمة فاجبر عليه

يحضها لم يجز واذا دخلت كلمة او في الوكالة بان قال وكلت
فلانا او فلانا يصح التوكيل استحسانا كما لو قال وكلت احدهما و
ايهما باع صح ولا يشترط اجتماعهما لان او في موضع الانشاء للتخيير
والتوكيل انشاء بخلاف البيع يعني اذا دخل في المبيع او في الثمن بان قال
بعتك هذا او هذا او قال بعتك هذا بعشرة او عشرين يفسد
البيع للجهالة والاجارة بان قال اجرتك اليوم هذا او هذا او قال
اجرتك اليوم هذا بدرهم او درهمين تفسد الاجارة لان كلمة او
للتخيير ومن له الخيار منهما غير معلوم فبقي المعقود عليه المقصود
مجهولا الا ان يكون من له الخيار بايعا كان او مشتريا معلوما
في اثنين او ثلثة استثناء مما فهم من قوله بخلاف البيع والاجارة
يعني ان البيع والاجارة لا يجوز الا اذا كان من له خيار التعيين
معلوما وكان عدد المخير فيه من المبيع والمستأجر اثنين او ثلثة بان
قال بعت هذا او هذا على انك بالخيار تاخذ ايهما شئت فيصح استحسانا
وعند زفر والشافعي لا يجوز العقد وهو القياس لجهالة المبيع وجه
الاستحسان ان هذه الجهالة بعد تعيين من له الخيار لا تفضي الى المنازعة
فلما كان خيار الشرط جايزا في ثلثة ايام فقط الحق محل الخيار به
ولم يجز اذا كان المبيع اكثر من ثلثة اعتبارا للمحل بالزمان فان
قلت المعلق مما فيه شرط الخيار هو الحكم دون العقد وهنا المعلق
هو العقد والتاثير في العقد اقوى من التاثير في الحكم فكيف يجوز

الالحاق

الالحاق قلت المقصود هو الحكم والعقد وسيلة فاستويا في جواز الالحاق
فان قلت فعلى هذا كان الواجب ان يجوز الخيار في المحل فوق الثلثة
عندهما كما في شرط الخيار قلت شرط الخيار فوق الثلثة ثبت لاثر
غير معقول المعنى فلا يجوز الالحاق به وفي المهر كذلك عندهما يعني قالا
اذا تزوج رجل امرأة على الف حالة او على الفين الى سنة يثبت
الخيار للزوج ان صح التخيير اي ان كان التخيير مفيدا بان كان المالان
مختلفين وصفا كما ذكرنا او جنسا كما اذا تزوجها على الف درهم
او مائة دينار يعطي اي المهرين شاء وفي النقدين يجب الاقل يعني ان
لم التخيير مفيدا كما في الالف والالفين او الالف الحالة والالف
بكن م
المؤجلة لزم الاقل اذ لا فائدة في التخيير بين القليل والكثير في جنس
واحد ولا وجه للرجوع الى مهر المثل لانه موجب نكاح لا تسمية
فيه وبالتخيير لا ينعدم التسمية ولهذا لو طلقها قبل الدخول يجب
نصف الاقل اتفاقا اعلم ان قيد النقدين لا يفيد لان الحكم في غير
النقدين كذلك فيما اذا تزوج على هذا العبد او على هذا العبد و
احدهما اوكس فانه يجب الاوكس عندهما وعنده يحكم مهر المثل و
المسئلة منظومة وعنده اي عند ابي حنيفة يجب مهر المثل
في هذه المسائل لانه هو الواجب الاصلي في النكاح وانما يعدل عنه
اذا كانت التسمية معلومة ولم توجد فيصير اليه ثم عنده في
مسئلة الالف الحالة والالفين الى سنة ان كان مهر المثل الفين

او اكثر فالخيار لها وان كان اقل من الف فالخيار للزوج يعطيها ايهما
شاء **وفي الكفارات** ككفارة اليمين وهو قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة
مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة
وكفارة الحلق الواجبة بقوله تعالى ففدية من صيام او صدقة او نسك
وكفارة جزاء الصيد كقوله تعالى فجزاء مثل ما قتل من النعم الاية **يجب**
احد الاشياء عندنا فيكون المكلف مخيرا باداء واحد من هذه الاشياء
فلو ادى الكل لا يقع عن الكفارة الا واحد ولو ترك الكل يعاقب
على واحد منها وهو ما كان ادنى قيمة لان الغرض سقط بالادنى
خلافا للبعض وهم العراقيون والمعتزلة فان الكل واجب عليه عندهم
على سبيل البدل فاذا فعل احدها سقط وجوب باقيها واذا ادى الكل
يثاب على كل واحد منها واذا ترك الكل يعاقب على كل واحد منها
لان التكليف بالمجهول تكليف بما ليس في الوسع وهو باطل قلنا لا نم
انه تكليف بما ليس في الوسع لانه باختيار المكلف وشروعه يصير
معلوما كما اذا اعتق عبدا من عبيده فاختيار المكلف كاف في صحة
التكليف ولا يكون هذا تكليفا بما ليس في الوسع كلمة او لايجاب
واحد لا بعينه ولا يفهم منه ايجاب الجميع **وفي قوله تعالى** انما جزاء الذين يحاربون
الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا **ان يقتلوا او يصلبوا**
او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض **للتخيير عند البعض** لان
او للتخيير في اصل الوضع فيخير الامام بين كل نوع من انواع اجزية قطع

والفرق بين التخيير والاباحة انها اخص من التخيير فاذا قيل جالس الفقهاء او المحدثين يجوز اختيار احدهما او الجمع بينهما بخلاف ما اذا قيل طلق امراة فلانة او فلانة لا يجوز الجمع بين طلاقيهما ح

الطريق

الطريق **وعندنا** كلمة او للترتيب على حسب جناياتهم فيكون بمعنى بل
كما في قوله تعالى فهي كالحجارة او اشد قسوة **اي بل يصلبوا اذا اقتصر**
المحاربة بقتل النفس واخذ المال بل تقطع ايديهم اذا اخذوا المال
فقط ولم يقتلوا **بل ينفوا من الارض** اي يحبسوا حتى يتوبوا **اذا اخافوا**
الطريق ولنا اصل معلوم وهو ان الجملة اذا قوبلت بالجملة ينقسم البعض
على البعض وانواع الجناية متفاوتة في الغلظ والخفة وكذلك الاجزية
ويستحيل ان يعاقب باخف انواع الاجزية عند غلظ الجناية وباغلظها
عند خفتها وقد ورد بيان تقسيم الاجزية على احوال الجناية بما روي عن
ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم وادع ابا برزة عليهم الطريق
فنزل جبرئيل عليه السلام بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال صلب ومن
قتل ولم ياخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من
خلاف ومن افرد الاخافة نفي من الارض فان قلت ينتقض بارادة الاسلام
لانه خرج عن كونه حربيا والحد لا يجب بقطع الطريق عليه وان كان
مستامنا قلت معناه يريدون تعلم احكام الاسلام فانهم كانوا مستامنين
او يقال جاؤوا قاصدا الاسلام فهم بمنزلة اهل الذمة والحد واجب بالقطع
على اهل الذمة **وقالا اذا قال لعبده ودابته هذا حر او هذا انه**
باطل لا يثبت به شيء لانه اسم لاحدهما غير عين يعني او وضع لاحد الشيئين
وذلك الاحد اعم من كل منهما على التعيين والاعم يحتمل صدقه على الاخص
وذلك اي ذلك الواحد الاعم **غير محل للعتق** اي غير صالح له وانما

ان لا يعينه ولا يعين عليه فجاء ناس يريدون الاسلام فقطع اصحاب ابي برزة ح

يصلح له الواحد المعين الذي هو العبد ولقائل ان يقول ان ايجاب العتق
انما يحق على ما يصدق عليه انه احد الشيئين لا على المفهوم العام فان الاحكام
يتعلق بالذوات لا بالمفهومات ثم ظاهر هذا الكلام يدل على انه لو نوى
العبد خاصة لم يعتق عندهما وفي المبسوط انه يتعين بالنية **وعنده**
هو كذلك يعني او لاحد الشيئين غير عين وان غير المعين ليس بمحل
لكن على احتمال التعيين حتى لو كانا عبدين ليس قول الايجاب احدهما
على احتمال التعيين **حتى لزم التعيين كما في مسئلة العبدين** اي لو كان
المذكوران عبدين اجبر عليه ولو لم يكن كلامه محتملا لما اجبر عليه **والعمل**
بالمحتمل اولى من الاهدار كما في قوله للاكبر سنا منه هذا ابني **فجعل كانه**
وضع لحقيقة وهو لاحدهما غير عين **مجازا عما يحتمله** وهو احدهما
على احتمال التعيين **وان استحالت حقيقة** اي تعذر العمل بحقيقته فيلغو
ذكر ما ضم الى العبد فصار كانه قال هذا حر وسكت **وهما ينكران الاستعارة**
عند استحالة الحكم يعني يقولان المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم ولم ينعقد
الايجاب المبهم هنا فيبطل المجاز كما في الاكبر سنا منه اعلم انه لو كان مجازا
لما يحتمل لكان اولى لانه مجاز له لا مجاز عنه ويمكن ضمنه معنى التعيين
كانه قال يجعل اللفظ الموضوع لحقيقته معبرا عن المعنى المجازي **وتستعمل**
كلمة او **للعموم** لمناسبة بين مفهومه وبين العموم في عدم التخصيص لواحد
معين **فيصير بمعنى واو العطف** من حيث ان المذكورين منفيان او مثبتان
جميعا كما في واو العطف **لا عينه** يعني لا يكون كاتيان الواو بعينه لان

كل واحد منهما مراد بانفراده **وذلك** اي كونه مستعارا بمعنى واو
العطف **اذا كانت في موضع النفي او موضع الاباحة كقوله**
والله لا اكلم فلانا او فلانا حتى اذا كلم احدهما يحنث اينهما كلم لان
النكرة في موضع النفي تعم ويكون كل واحد منهما مقصودا بالنفي
بخلاف الواو حيث لا يحنث الا بتكلمهما لانه عطف على سبيل
الجمع ولا يحنث الا بفعل المجموع الا ان يدل الدليل على ان المراد احدهما
كما اذا حلف لا يرتكب الزنا واكل مال اليتيم دل الدليل على ان لا يفعل
واحدا منهما لكون كل واحد منهما محرما شرعا ولا تاثير لاجتماعهما في المنع
ولو كلمهما لم يحنث الا مرة كما في الواو لان اليمين واحدة وكونه متعلقا
عن كلام كل واحد منهما لا يوجب كونه يمينين لان تعدد الحنث بتعدد
هتك حرمة اسم الله ولم يوجد هنا الا هتك واحد مثال النفي قوله تعالى
ولا تطع منهم آثما او كفورا فايهما اطاع يكون مرتكبا للنهي ولو قال
وكفورا لا يكون مرتكبا للنهي بطاعة احدهما قيل الآثم عتبة و
الكفور الوليد لان عتبة كان ركابا للمآثم وكان الوليد غاليا في
الكفر ومثال الاباحة **ولو حلف لا يكلم احدا الا فلانا او فلانا**
قوله الا فلانا استثناء من الحظر والاستثناء من الحظر اباحة و
الاباحة اطلاق ورفع قيد وذلك من دلايل العموم ولهذا لو اذن
لعبده في نوع يكون مأذونا في الانواع كلها ولما ثبت ان الاباحة
من دلايل العموم انما دخلته او عموم الاجتماع **فله ان يكلمهما** من غير حنث

بمنزلة واو العطف الا انها تفارق الواو فى انه لو جالس واحدا من الفريقين فى قوله جالس الفقهاء او المحدثين كان جايزا ولو قال جالس الفقهاء والمحدثين لم يجز ان يجالس كل واحد من الفريقين فصار او تفيد اباحة الجمع والواو توجبه فان قلت انما يصار الى المجاز اذا لم يمكن الاجراء على حقيقتها فما المانع عن حملها على حقيقتها وهى احد المذكورين قلت المانع خلو الاستثناء عن معناه لو حمل عليها لان معناه لا اكلم احدا الا احد هذين الشخصين فاى منهما كلم فهو معين فيكون حراما فيلغو معنى الاستثناء. **وتستعار** كلمة او لمعنى **حتى او الا ان اذا فسد العطف لاختلاف الكلام** بان يكون احدهما اسما والآخر فعلا او احدهما ماضيا والاخر مستقبلا **ويحتمل الكلام معنى الغاية** بان يكون الفعل الاول ممتدا والفرق بين حتى والا ان ان حتى يجيء بمعنى العطف دون كلمة الا ان وكون الآخر جزءا من الاول شرط فى حتى دون الا ان **كقوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم** او يعذبهم فانهم ظالمون او ههنا بمعنى حتى لانه لو كان على حقيقته فاما ان يكون معطوفا على شيء او على ليس والاول عطف الفعل على الاسم والثانى عطف المضارع على الماضى وهو ليس بحسن فلما سقطت حقيقته استعير للغاية لان او لاحد المذكورين وتعيين كل واحد منهما باعتبار الخيار قاطع لاحتمال الآخر كما ان الوصول الى الغاية قاطع للفعل ونفى الامر ممتد يحتمل الغاية على معنى ليس لك من امرهم شيء

فى عذابهم واستيصالهم الى ان يتوب الله عليهم فتفرح بحالهم وما عليك الا البلاغ او الا ان يتوب يعنى نفى الامر ممتد فى جميع الاوقات الا وقت وقوع توبتهم فعنده ينقطع امتداده بسبب نزول الاية ان النبى عليه السلام لما شج وجهه يوم احد سال اصحابه ان يدعو عليهم فقال لم يبعثنى الله لعانا ولكن بعثنى داعيا اللهم اهد قومى فانهم لا يعلمون فنزلت الاية ونهى عليه السلام عن سؤال الهداية ولقايل ان يقول العدول عن الحقيقة عند تعذر الحمل عليها فانه ذكر فى الكشاف ان قوله تعالى او يتوب عليهم عطف على ما قبله ومن ليقطع طرفا او يكبتهم وقوله تعالى ليس لك من الامر شيء معترض والمعنى الله مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم ان اسلموا او يعذبهم ان اصروا على الكفر وليس لك من امرهم شيء انما انت عبد مبعوث لانذارهم و ايضا الطلاق فيسا والعطف على ليس حسنا ليس حسنا وكان الاولى ان يطرح المصنف قوله لاختلاف الكلام وتعذر العطف يكون باعتبار عدم فعل منصوب فيما قبله وهو ليس لك من الامر شيء وعدم صلاحية المعنى للعطف **وحتى للغاية** اى للدلالة على ان ما بعدها غاية لما قبلها سواء كان جزءا منه كما فى اكلت السمكة حتى راسها او غير جزء كما فى قوله تعالى حتى مطلع الفجر واما عند الاطلاق اى عند عدم انضمام القرينة فالاكثر على ان ما بعدها داخل فيما قبلها **كالى** اى كان الى للغاية **ويستعمل للعطف** بمناسبة

ان المعطوف يعقب المعطوف عليه وكذا الغاية يعقب المغيا مع قيام
معنى الغاية كقولهم استنت الفصال جمع فصيل وهو ولد الناقة الاستنان
ان يرفع يديه ويطرحهما معًا في حالة العدو حتى القرعى جمع قريع وهو
الفصيل الذي له بثرات ابيض ودواؤه الملح فان المعطوف ادنى
لان القرعى لا يتوقع منها الاستنان لضعفها فهذا مثل لمن يضرب
لمن يتكلم مع من لا ينبغي ان يتكلم بين يديه لعلو قدره ومواضعها
اي مواضع كلمة حتى في الافعال ان يجعل غاية بمعنى الى كقولك سرت
حتى ادخلها فان قلت قوله ان يجعل خبر عن مواضعها وهو غير صادق
قلت المراد بالمواضع الاستعمالات تسمية للحال باسم المحل او المضاف
تقديره مواضعها في الافعال موضع ان يجعل حتى كذا وكذا او
غاية بالنصب على معنى ان يجعل غاية اي جملة مبتدأة ومعنى كونها
جملة مبتدأة عدم كونها معمولة لما قبلها كقولك خرجت النساء
حتى خرجت هند وليس لها محل من الاعراب لانها جملة مستانفة بخلاف
قولك سرت حتى ادخلها فان المجرور معمول لقولك سرت وعلامة
الغاية ان يحتمل الصدر الامتداد وان يصلح الاخر دلالة على
الانتهاء لانتهاء ما قبلها فان لم يستقم معنى الغاية بانعدام المعنيين
او احدهما فللمجازاة بمعنى لام كي لمناسبة بين الغاية والمجازاة
لان الفعل ينتهي بوجود الجزاء كما ينتهي بوجود الغاية فان تعذر هذا
اي ان لم يجعل بمعنى لام كي جعل مستعارا للعطف المحض وبطل

معنى الغاية وعلى هذا اي على ما ذكرنا من المعاني الثلثة مسائل الزيادات
كان لم اضربك حتى تصيح فعبده حر ثم ترك ضربه قبل الصياح
يحنث لان الضرب يحتمل الامتداد فيجعل غاية حقيقة فاذا امتنع
عن الضرب قبل الغاية يحنث ولو قال ان لم آتك حتى تغديني فعبده
حر فاتاه فلم تغده لم يحنث لان قوله حتى تغديني لا يصلح دليلا على
الانتهاء لان التغدية احسان والاحسان داع لزيادة الاتيان
وما كان داعيا لشيء لا يصلح ان يكون منهيا له فلم يمكن حملها على
الغاية والاتيان يصلح سببا والغداء يصلح جزاء فحمل عليه فيكون
المعنى لكي تغديني ولو قال ان لم آتك حتى اتغدى عندك فعبده
حر قال الشيخ قوام الدين الاتقاني حتى اتغدى بدون الالف كذا السماع
عن مولانا حسام الدين الاسبيجاني وكذا السماع عن غيره من المشايخ
بالالف ووجه الاولى ان حتى لما استعيرت للعطف وما قبلها مجزوم
حذف الالف مما بعدها علامة للجزم ووجه ثبوت الالف اوجه لان
ما قلنا من وجه الاستعارة تقدير المعنى لا تقدير الاعراب فلا حاجة
اذن للجزم الا ترى الى قولهم في تقدير قولهم قدم الحاج حتى المشاة
اي حتى انتهوا الى المشاة ثم قالوا الجر بحتى لا بالى المستعير حتى
هنا للعطف المحض لان هذا الفعل احسان فلا يصلح ان يكون
غاية للاتيان بل هو داع اليه ولا يصلح ان يكون سببا لفعل ولا
فعله جزاء للاتيان نفسه لان الشخص الواحد لا يكون مجازيا ومجازا
فاذا لم يصلح للمجازاة حمل على العطف بالفاء مجازا

بهذا ما قال الشراح ولقائل ان يقول المذكور سابقا ان حتى عند تعذر
الغاية يكون بمعنى كي وهو يفيد سببية الاول لكن من غير لزوم مجازاة
ومكافاة من شخص آخر نحو اسلمت كي ادخل الجنة وههنا لم يجعلوا
بمعنى لام كي لانتفاء المجازاة مع انه لا امتناع في كون بعض افعال الشخص
سببا للبعض ومفضيا اليه فاذا لم يصلح للمجازاة حمل على العطف بالفاء
مجازا وانما لم يجعل بمعنى الواو كما ذهب اليه العتابي لان الترتيب انسب
بالغاية مجازا وعند تعذر الحقيقة الاخذ بالمجاز الانسب انسب وفائدته
انه ان لم يأت او اتى ولم يتغد او اتى وتغدى مع التراخي يحنث
اما اذا اتى فتغدى من غير تراخ بر في يمينه ومنها اي من حروف
الجر حروف الجر الباء للالصاق فما دخل عليه الباء الملصق به وتصحب
الاثمان حتى لو قال ان اشتريت منك هذا العبد بكر حنطة جيدة يكون
الكر ثمنا لان المقصود في الالصاق هو الملصق والملصق به تبع بمنزلة
الآلات فيصح الاستبدال به اي بذلك الكر بشيء آخر قبل القبض ولو كان
مبيعا لما جاز الاستبدال قبل القبض بخلاف ما اذا اضاف العقد الى
الكر فقال اشتريت منك كر حنطة جيدة بهذا العبد يكون سلما ولا
يجوز الا مؤجلا لانه اضاف الشراء الى الكر فيكون مبيعا والمبيع يشترط
وجوده لصحة البيع واذا لم يكن موجودا يكون دينا والمبيع الدين
يكون سلما ولو قال ان اخبرتني بقدوم فلان فعبدي حر يقع على الحق
يعني يكون اخباره ملصقا بالقدوم الصادق حتى لو اخبر كاذبا لا يعتق

بخلاف

بخلاف ما اذا قال ان اخبرتني ان فلانا قدم فهذا يقع على مطلق الخبر
حتى اذا اخبره صادقا او كاذبا ان فلانا قدم يعتق العبد لانه لم يوجد
في كلامه ما يدل على الالصاق فان قلت ان مع اسمها وخبرها في مقام
المفعول الثاني فلا بد فيه من تقدير الباء لان المفعول الثاني لا يجيء بدونه
فلا يبقى الفرق قلت سلمنا انه بتقدير الباء ولكن لا نم عدم الفرق
لان ان مع اسمها وخبرها تتضمن الاسناد وهو لا يقتضي الصدق
ولو قال ان خرجت من الدار الا باذني فانت طالق فيشترط
تكرار الاذن في كل خروج لان الباء للالصاق وهو يقتضي ملصقا
وملصقا به فيكون تقدير قوله الا باذني الا خروجا ملصقا باذني
فيكون المستثنى منه نكرة في موضع النفي لان الشرط في معنى النفي
تقديره لا تخرجي خروجا الا خروجا باذني فصار كل خروج بهذا الوصف
فاذا خرجت بغير اذنه يحنث ويكون هذا من قبيل لا اكل اكلا لان
المقدر كالملفوظ لا من قبيل لا اكل لما سيجيء من ان الاكل المدلول
عليه بالفعل ليس بعام ولهذا لا يجوز تخصيصه فظهر ان ما ذكره
صاحب الكشف من ان الفعل يثبت مدلول المصدر لغة وهو
نكرة في موضع النفي ليس كما ينبغي بخلاف قوله ان خرجت من الدار الا ان
آذن لك فانت طالق فلا يحمل على الاستثناء لان الاذن غير مجانس
للخروج فيجعل مجازا عن الغاية لمناسبة ان الغاية قصر لامتداد المغيا
وبيان لانتهائه كما ان المستثنى قصر للمستثنى منه وبيان لانتهاء حكمه

فيكون معناه الى ان آذن فيكون الخروج ممنوعا الى وقت وجود
الاذن وقد وجد مرة فارتفع المانع فان قلت حذف حرف الجار
مع ان شايع لم لا يكون الباء محذوفا هنا اى الا بان اذن فيصير
بمنزلة الا باذنى قلت قولنا الا خروجا باذنى كلام مستقيم بخلاف قولنا
الا خروجا ان آذن لك فانه مختل لا يعرف له استعمال واما وجوب الاذن لكل
دخول فى قوله لا تدخلوا بيوت النبى الا ان يوذن لكم فمستفاد من
القرينة العقلية واللفظية وهى قوله ان ذلكم كان يوذى النبى
فان قلت ان مع المضارع بمعنى المصدر والمصدر يقع حينا كما
تقول اتيك خفوق النجم اى وقت خفوق النجم فيكون تقديره لا
تخرجى وقتا الا وقت اذنى فيجب لكل خروج اذن قلت على هذا
التقدير يحنث ان خرجت مرة اخرى بلا اذن وعلى التقدير الاول
لا يحنث فلا يحنث بالشك كذا قالوا لكن لقائل ان يقول فى الا وقت
اذنى ليس بعام حتى يتناول الجميع بخلاف قوله الا خروجا لانه موصوف
بصفة عامة ولو بدلنا بقوله الا وقتا اذنى قولنا الا وقتا اذنت
لك فيه لصار عاما لكن الجواب فاسد لان عدم الحنث لكونه مجتهدا
فيه ليس بيقين حتى لا يزول بالشك **وفى قوله انت طالق بمشية
الله لما** الباء **بمعنى الشرط** وفيه بحث لان معنى الشرط فيه ان قلت
حينئذ ممنوع لان الباء لم يوضع بمعنى ان وان قلت مجاز فلم حمل
على هذا المجاز دون مجاز آخر وهو معنى السببية فيكون معناه انت

طالق بمشية الله فيكون تنجيزا والاوجه ان يقال الباء على حقيقته فالمعنى
انت طالق طلاقا ملصقا بالمشية فلا يقع قبلها اذ لا يتحقق الملصق بدون
الملصق به كما لا يتحقق المشروط بدون الشرط والطلاق الملصق
لا يطلع عليه فلا يقع شئ كما لو قال انت طالق ان شاء الله كذا ذكر فى
شرح المغنى للسراج الهندى ولقائل ان يقول يمكن الوقوف على
مشية الله الطلاق اذ مشية العبد تابعة لمشية الله قال الله وما
تشاؤن الا ان يشاء الله فكان ينبغى ان يقع الطلاق اذا شاء العبد
لوجود الشرط الى هنا كلامه **وقوله انت طالق بامر الله او بحكمه او بعلمه
او باذنه او بقدرته يقع فى الحال لان استعمال الشرط فى بعضها
وهو العلم والقدرة فى كلامه** ويمكن ان يجاب عنه بان الباء فى قوله
الا ان يشاء الله محذوف معناه لا يصدر منكم فعل المشية الا بسبب
مشية الله اياه ولا يفهم منه ان ما يكون مراد العبد يكون مراد الله اذ لو
كان كذلك لوقع كل مراد العبد ولو قال انت طالق بامر الله او بحكمه او
بعلمه او باذنه او بقدرته يقع فى الحال لان استعمال الشرط فى بعضها محال
وهو العلم والقدرة وفى بعضها جايز لكنه مهجور فلم يحمل على الشرط وههنا
نكتة وهى ان قوله انت طالق ان لم يشاء الله يقتضى وقوع الطلاق
البتة اما على تقدير المشية فلوجوب وقوع مراد الله واما على تقدير عدم المشية
فلوجود المعلق عليه والجواب انا لا نسلم ان هذه الكلمة للتعليق بل للابطال
ولو سلم فلا نسلم لزوم الحكم على تقدير وجود المعلق عليه وانما يلزم لو كان

تمكنا و وقوع الطلاق على تقدير عدم مشية الله محال فالتعليق بما يستحيل مع وقوع
الطلاق لغو **وقال الشافعي الباء في قوله وامسحوا برؤسكم للتبعيض**
وذلك لانها صلة اي زايدة **وليس كذلك** لان الموضوع للتبعيض
حرف من فلو كان الباء للتبعيض لتكرر الدلالة عليه وهو خلاف الاصل
ولانه لو كان للتبعيض مع انه للالصاق لكان مشتركا والاصل عدمه واما
الصلة فلان فيه الغاء لكلمة من غير ضرورة **بل هي للالصاق** وهي حقيقة
فيه فيحمل عليه ولكن التبعيض يثبت في الراس بطريق اخر بقوله **لكنها**
اي لكن الباء **اذا دخلت في آلة المسح كان الفعل متعديا الى محله** وهو
الممسوح فيصير المحل مفعولا به **فيتناول كله** اي كل المحل كقولك مسحت الحايط
بيدي والمعتبر في الالة قدر ما يحصل المقصود فلا يشترط فيه الاستيعاب
واذا دخلت في محل المسح كما في الاية **بقي الفعل متعديا الى الالة** فصار
المحل شبيها بالالة **فلا يقتضي استيعاب الراس** بالمسح لان المسح مضاف
الى اليد دون الراس **وانما يقتضي الصاق الالة بالمحل وذلك لا يستوعب**
الكل عادة لانه بين اليد بعد الصاقه **فصار المراد به اكثر اليد** وهو
الاصابع لانها الاصل في الاخذ والبطش ولهذا يجب بقطعها تمام
الدية فاذا مسح الراس بجميعها جاز وكذا باكثرها وهو ثلث اصابع **فصار**
التبعيض مرادا بهذا الطريق لا بحرف الباء كما زعم الشافعي واذ
قد ظهر ان المراد التبعيض اعتبر اقل ما يطلق عليه اسم المسح اذ لا دليل
على الزيادة وقال ابو حنيفة ذلك البعض مجمل غير معلوم الكم من الاية

قوله واذا دخلت في آلة المسح [illegible]
يعدى بتعديه الى المحل فيتناول كله وان دخلت
في المحل كقوله وامسحوا برؤسكم لا يتناول كل المحل لانه غير مقصود
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
خلف من النسل والاستيعاب ثابت به
كذا [illegible] توضيح

فاحتج الى البيان وقد بينه النبي عليه السلام بربع الراس في حديث
المغيرة وللقائل ان يقول القول باجمال الاية مشكل لانه مبني على ان
يكون هذا اول وضوء رسول الله ولم يثبت ذلك لانه لو لم يكن
كذلك يلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وذلك غير جايز اتفاقا
لانه لم يبين ذلك قبله لا بالقول ولا بالفعل والا لنقل الينا ولو
سلم الاولية فلا ينبغي التاخير بالنسبة الى الذين لم يحضروا رسول
الله صلى الله عليه وسلم اذ الظاهر ان جميع المسلمين لم يكونوا في تلك
البسيطة والا لنقله الصحابة واشتهر الرواية لان هذه حادثة تعم
به البلوى فلما لم يثبت ذلك علم ان لا اجمال في الاية فان قلت دخلت
الباء في قوله وامسحوا بوجوهكم وايديكم في التيمم مع ان الاستيعاب
شرط فيه قلت ثبت الاستيعاب بالسنة المشهورة وهي قوله عليه السلام
لعمار يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين والزيادة ههنا
جايزة فيحمل الباء زايدة فان قلت الحديث لا يقتضي الاستيعاب فلا يجعل
الباء في الاية زايدة قلت الوجه اسم للكل فيفهم منه الاستيعاب
وعلى للالزام فقوله له علي الف درهم يكون دينا لان على للاستعلاء
والدين يستعلي من يلزمه **الا ان يصل به** اي بقوله **الوديعة** فيقول
علي الف وديعة فح لا يثبت به الدين لان على يحتمل معنى الوديعة
من حيث ان فيها وجوب الحفظ فيحمل عليه **فان دخلت** كلمة على **في**
المعاوضات المحضة كالبيع والاجارة والنكاح مثل قولك بعت هذا

[illegible]
حضورا ح
[illegible]

على الف درهم **كانت بمعنى الباء** التي تصحب الاعواض لان اللزوم يناسب
الالصاق فان الشئ متى لزم الشئ كان ملتصقا به لا محالة ولا يحمل
الباء على الشرط لان المعاوضات المحضة لا تحتمل التعليق لما فيه من القمار
وكذا اذا استعمل في الطلاق بان قالت لزوجها طلقني ثلثا على
الف فطلقها واحدة يجب ثلث الالف **وعندهما وعند ابي حنيفة**
للشرط لان الطلاق يحتمل التعليق وكلمة على تدل على الشرط حقيقة
لان فيه معنى اللزوم ووجود الجزاء يلازم وجود الشرط كما قال تعالى يبايعنك
على ان لا يشركن بالله شيئا اي بشرط ان لا يشركن فيحمل عليه اذا امكن والمشروط
لا يتوزع على اجزاء الشرط الا يرى انه لو قال لطالق دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق ثلثا فدخلت واحدة منهما لم يقع شئ **ومن**
للتبعيض فاذا قال من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه له ان يعتقهم
ان يعتقهم الا واحدا منهم عند ابي حنيفة لانه جمع بين كلمة العموم وهي من
وكلمة التبعيض وهي من فوجب العمل بحقيقتهما مهما امكن فصار الامر
متنا ولا لبعض عام واذا قصر عن الكل بواحد كان عملا بهما وعندهما
له ان يعتقهم جميعا لان كلمة من عامة وكلمة من للتمييز كما في قوله تعالى فاجتنبوا
الرجس من الاوثان لا نه تقدم الكلام عليه في العام **والى لانتهاء الغاية**
فان كانت الغاية هذا شروع في بيان الضابطة في ان الغاية متى تدخل
في حكم المغيا لانها قد تدخل فيه كما في حفظت القرآن من اوله الى اخره
وقد لا تدخل كما في قوله تعالى فنظرة الى ميسرة **قائمة بنفسها** اي موجودة

الدار

فان قلت ان اراد من اللزوم اللزوم الذي يقابل الانفكاك [illegible]

صح

موجودة قبل التكلم فافترق عن الآجال المضروبة للثمن والاجارة ثم

قبل التكلم غير مفتقرة في الوجود الى المغيا نحو **المسجد والحائط** فوقها كالليل
والغد ورمضان في آجرته او بعته الى رمضان او الى الليل او الى الغد
فان هذه الاشياء توجد في المستقبل بعد التكلم وقولنا غير مفتقرة احتراز
عن الليل فانه يفتقر في استحقاق اسمه الى فعل آخر وهو النهار لانه لا يسمى ليلا
الا باعتبار زوال النهار **كقوله من هذا الحائط الى هذا الحائط لا يدخل**
الغايتان اي الحائطان في حكم المغيا لانها اذا كانت قائمة بنفسها لم
يستتبعها المغيا ولا يلزم على هذا دخول المسجد الاقصى في حكم المغيا مع انه
قائم بنفسه لان ذلك ثبت بالحديث لانه صح ان النبي عليه السلام دخل
المسجد الاقصى في تلك الليلة اقول يجوز ان يكون المرافق من هذا القبيل
لانها قائمة بنفسها على التفسير المتقدم في التمام فدخولها يكون بفعل النبي عليه السلام
لانه حين توضأ ادار الماء على مرافقه **وان لم تكن** قائمة بنفسها
فان كان اصل الكلام اي صدره **متناولا للغاية كان ذكرها**
اي ذكر الغاية **لاخراج ما وراءها فتدخل** الغاية **كالمرافق**
في قوله تعالى وايديكم الى المرافق فان اليد اسم للمجموع الى الابط وبعد ذكر
الغاية لا ينفى وظيفة فكان ذكرها لاسقاط ما وراءها فيكون قوله الى
المرافق متعلقا بقوله اغسلوا وغاية له لكن لاجل اسقاط ما وراء
المرافق عن حكم الغسل ولقائل ان يقول اذا قرن بالكلام غاية او استثناء
او شرط لا يعتبر المطلق ثم يخرج بالقيد عن الاطلاق بل يعتبر مع القيد
جملة واحدة فالفعل مع الغاية كلام واحد للايجاب الى الغاية لا

حيث ثبت بالنص ان النبي عليه السلام دخل المسجد الاقصى لان ذكر
بيت المقدس لا يوجب ان يكون دخله بعض
الشراح صح

ولقائل ان يقول يمنع كون المرافق
من هذا القبيل لان المرافق وهو
مجمع عظم العضد وعظم الذراع
مفتقر الى اليد في الوجود فلا يكون
قائمة بنفسها صح

للايجاب والاستقاط لانهما ضدان فلا يجتمعان الا بنفيين والنفي مع الغاية
نص واحد وان هذه القاعدة غير مطردة لان من قال قرأت هذا الكتاب
من اوله الى البيع لا يدخل الغاية بتمام قال صاحب الكشاف الى تفيد معنى الغاية مطلقا
ودخولها في الحكم وخروجها منه امر زايد يدور مع الدليل وان لم يتناولها
اي صدر الكلام الغاية اذ كان فيها اي في تناوله شك كما جاء في الايمان
مثل ان يحلف لا يكلم فلانا الى رجب فان الاجل لا يدخل في ظاهر الرواية عنه
وهو قولهما لان المطلق لا يقتضي التابيد لا في حرمة الكلام ووجوب الكفارة
في موضع الغاية شكا فلا يدخل في ذكرها لمدة الحكم اليها فلا يدخل كالليل
في الصوم في قوله تعالى اتموا الصيام الى الليل وفي للظرف
لكنهم اختلفوا في حذفه اي في حذف في واثباته في ظرف الزمان
اعلم ان في الكلام اضمارا تقديره وفي للظرف ولم يختلف اصحابنا في ذلك
ولكنهم اختلفوا في حذفه واثباته في قوله انت طالق غدا او في غد
فاذا قال انت طالق غدا ان لم يكن له نية يقع في اول النهار فاذا نوى
آخره يصدق ديانة لا قضاء بالاتفاق وان قال في غد ولم يكن له
نية يقع في اول النهار اتفاقا فان نوى آخره يصدق عند ابي حنيفة
ديانة وقضاء وعندهما يصدق ديانة لا قضاء كما في المسئلة الاولى
وهذا معنى قوله وقالا هما سواء لانه اضاف الطلاق الى الغد في الحالين
جزء منه خلاف الظاهر لا تخصيص العام فلا يصدق قضاء وفرق
ابو حنيفة بينهما فيما اذا نوى آخر النهار بان في اذا حذف اقتضى

الطلاق بالغد بلا واسطة فيقتضي استيعابه لانه شابه المفعول فلا بد ان
يكون واقعا في اوله ليحصل الاستيعاب فاذا نوى آخر النهار فقد غير موجب
كلامه الى ما هو تخفيف عليه فلا يصدق قضاء واذا اثبت في تعين الظرف
جزءا مبهما من النهار فيكون نيته بيانا لما ابهم لا تغييرا لحقيقة كلامه
فيصدق القاضي واذا اضيف الطلاق الى مكان بان قال انت طالق
في الدار يقع الطلاق في الحال حيث ما كان اذ لا اختصاص للطلاق بالمكان
الا ان يعني الفعل بان اراد بقوله في الدار في دخولك الدار فيصير بمعنى الشرط
لان الدخول لا يصلح ان يكون ظرفا للطلاق شاغلا له لانه عرض لا يبقى فصار
بمعنى مع مجازا لان في الظرف معنى المقارنة فيتعلق بالدخول الا انه لا يكون
شرطا محضا حتى يقع الطلاق بعد الدخول بل يقع معه وفي قوله بمعنى
الشرط دون ان يقول للشرط اشارة اليه وقال بعضهم انه مجاز للشرط
فيقع الطلاق بعده لكن الاول اصح لانه لو قال لاجنبية انت طالق
في نكاحك فتزوجها لا تطلق كما لو قال مع نكاحك ولو كان للشرط
لطلقت كما لو قال ان تزوجتك فانت طالق كذا في الكافية ومع للمقارنة
اي لمقارنة ما قبلها لما بعدها واذا قال انت طالق واحدة مع واحدة
او معها واحدة تطلق ثنتان وقبل للتقديم اي لسبق ما وصفه بها
على ما اضيف اليه حتى لو قال لها وقت الضحوة انت طالق قبل غروب الشمس
طلقت في الحال ولا يتوقف على وجود ما بعده بخلاف قوله قبيل غروب
الشمس فانها لا تطلق الا مع غروب الشمس وبعد للتاخير اي لتاخير

ما وصف بها عما اضيفت اليه **وحكما** اي حكم بعد **في الطلاق ضد حكم قبل** قيد بقوله في الطلاق احترازا عن الاقرار فان مضادة حكم بعد لحكم قبل فيه ليست بمطردة فانه لو قال لفلان علي درهم بعد درهم او بعده درهم يلزمه درهمان في الصورتين لان معناه بعد درهم وجب علي او بعده درهم قد وجب علي فانه لا يفهم منه الا هذا ولو قال له علي درهم قبل درهم يجب عليه درهم واحد ولو قال قبله درهم يجب درهمان فكان حكمها في الصورة الاولى ضد حكم قبل لا في الصورة الثانية **واذا قيد** كل واحد من قبل وبعد **بالكناية كان صفة لما بعده** حتى لو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبلها واحدة يقع ثنتان لان الطلاق المذكور اولا وقع في الحال والذي وصف بانه قبل هذا الطلاق الواقع في الحال يقع ايضا في الحال بناء على انه لو قال انت طالق امس يقع في الحال فيقعان وفي قوله بعدها واحدة البعدية صفة للاخيرة فيتبين بالاولى فيلغوا الثانية لفوات المحلية **فان لم يقيد بالكناية كان صفة لما قبله** فلو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبل واحدة يقع واحدة لان القبلية يكون صفة للاولى فتبين بها فلا يقع الثانية لفوات المحلية ولو قال انت طالق واحدة بعد واحدة يقع ثنتان لان البعدية يكون صفة للاولى فاقتضى ايقاع الاولى في الحال وايقاع الثانية قبلها فيقعان هذا في جميع مسائل القبلية والبعدية بغير المدخول بها لانه في المدخول بها يقع الجميع وعند

٢٨

وعندي للحفظ فاذا قال عندي الف درهم كان وديعة لان الحفظ تدل على الحفظ دون اللزوم هذا اذا لم يصل به لفظ الدين حتى لو قال لفلان عندي وديعة درهم دين كان دينا لان عند عبارة عن القرب في اصل الوضع فتحمل القرب من يده فيكون امانة والقرب من ذمته فيكون دينا فتثبت الاول وهو الوديعة الا اذا وصل الدين فحينئذ يكون اقرارا بالدين لان الدين يحتمل كلامه فيصلح ذكر الدين تفسيرا له فاذا جمع بين الدين والوديعة يكون دينا ايضا لترجح الدين **وغير يستعمل صفة للنكرة** بحيث لا يتعرف بالاضافة الى المعرفة **ويستعمل استثناء** لمشابهته بينه وبين الا من حيث ان ما بعد كل واحد منهما مغاير لما قبله في الحكم **فقوله علي الف درهم غير دانق بالرفع فيلزمه درهم تام** لانه صفة الدرهم اي درهم مغاير للدانق وهو سدس درهم احترز به عن الدرهم الذي هو دانق فانه كان في ذلك العهد درهم على وزن دانق **ولو قال بالنصب كان استثناء فيلزمه درهم الا دانقا وسوى مثل غير** في كونه صفة واستثناء **ومنها** اي من حروف المعاني **حروف الشرط** اي كلماته **وان اصل فيها** اي كلمة ان اصل في الفاظ الشرط لانها تختص بمعنى الشرط ليس لها معنى آخر سواه بخلاف سائر الفاظ الشرط **و** تسمى ان حرف فسمي الكل بها تغليبا لها لاصالتها **وانما يدخل على امر معدوم على خطر** اي يحتمل الوجود والعدم **ليس بكائن لا محالة** لانه صفة خطر جيء بها للتاكيد او الكشف

فيحتمل

وفي قال لفلان عندي الف درهم دين

وانما يدخل عليه لان المقصود منه دخولها بهو لمحل على شئ او المنع عنه و
ذلك لا يجوز في الممتنع والمتحقق الوقوع ولا يقال ان جاء الغد كذا لانه
مما سيكون البتة عادة ثم اذا قال ان لم اطلقك فانت طالق لم تطلق
حتى تموت احدهما لان هذا الشرط انما يتحقق بموت احدهما لانه ما لم يمت احدهما
يكون وقوع التطليق محتملا فاذا مات الزوج يتحقق الشرط فلا ميراث
لها ان لم يدخل بها لان امرأة الفار انما ترث اذا كانت في العدة وان
دخل بها فلها الميراث لوقوع الطلاق قبيل موته وكذا ان ماتت لان قبيل
موتها يوجد وقت لا يسع فيه التكلم بالطلاق فيتحقق الشرط واذا عند
نحاة الكوفة يصلح للوقت والشرط على السواء فيجازى بها اي بكلمة
اذا يعني يستعمل للشرط ويترتب عليه الجزاء ويعبر عن الاستعمال بالمجازاة
لان المقصود من الشرط والجزاء الجزاء والشرط وسيلة اليه فسمي استعمال
الشرط باسم ما يقصد به مرة كقول الشاعر واذا تصبك خصاصة فتجمل
معناه ان تصبك لدخول الفاء في فتجمل وذا مخصوص وقد لا يجازى بها
اخرى اي مرة اخرى كقول الشاعر واذا يكون كريهة ادعى بها واذا
يحاس الحيس يدعى جندب اذا هنا للوقت واذا جوزي بها سقط
الوقت عنها كانها حرف شرط فصارت بمعنى ان وهو قول ابي حنيفة
واذا يكون مشتركا بين الوقت والشرط واذا استعمل في احدهما لم يبق
الآخر مرادا عنده وهو مذهب الكوفيين وعند نحاة البصرة هي اي
اذا موضوعة للوقت وقد يستعمل للشرط مجازا من غير سقوط الوقت

مثل متى بل اذا اولى بعدم السقوط لان المجازاة لازمة في متى في غير
موضع الاستفهام وفي اذا جائزة فمتى لم يسقط معنى الوقت عن متى مع لزوم
المجازاة اياه فاولى ان لا يسقط عن اذا فاذا اي متى موضوعة للوقت
لا يسقط عنها ذلك اي عن متى معنى الوقت بحال وهو اي قول نحاة
البصرة قولهما اي قول ابي يوسف ومحمد فان قلت يلزم الجمع على قولها
بين الحقيقة والمجاز قلت لا منافاة بينهما في هذه الصورة لان الوقت
يصلح للشرط وعدم جواز الجمع باعتبار التنافي ومما يدل على ما ذكرنا
قول من قال لامرأته انت طالق اذا شئت لم يتقيد بالمجلس بالاتفاق كما
لو قال متى شئت فلو كان للشرط لبطلت المشية اذا قامت عن
المجلس كما في كلمة ان حتى اذا قال لامرأته هذا تفريع على الاختلاف
المذكور في اذا اذا لم اطلقك فانت طالق لا يقع الطلاق عنده
اي عند ابي حنيفة ما لم يمت احدهما كما في قوله ان لم اطلقك وقالا يقع
كما فرغ اي في زمان الفراغ عن كلامه مثل متى لم اطلقك لانه اضاف الطلاق
الى وقت خال عن التطليق وكما سكت يوجد ذلك الوقت فيطلق و
الخلاف فيما اذا لم ينو شيئا اما اذا نوى الوقت او الشرط فهو على ما
نوى بالاتفاق واذا ما مثل اذا الا ان دخول ما يحقق معنى المجازاة
باتفاق النحاة ويسمى من المسلطة لانها سلطت اذا على الجزم وروي
عنهما اذا قال انت طالق لو دخلت الدار بمنزلة ان دخلت الدار لجعل
لو للاستقبال لمكان المواخاة بينهما في ان كل واحد منهما تعليق احد

اذا يكون مشتركا بين الوقت والشرط ... لم يستعمل الا في معنى الظرف
لكن تضمنت معنى الشرط تقييد
باعتبار افادة الكلام
حصول مضمون جملة بحصول مضمون جملة
بمنزلة الشرط المتضمن معنى الشرط
ولم يلزم من ذلك استعمال اللفظ في
غير ما وضع له صح

بجملتين بالاخرى على ان يكون الثانية جوابا للاولى **وكيف سؤال عن**
الحال يعني كيف موضوع للسؤال عن الحال فاذا قلت كيف زيد معناه
اصحيح ام سقيم وقد سلب عن كيف معنى الاستفهام فيبقى دالا على نفس الحال
كما حكى قطرب عن بعض العرب انظر الى كيف يصنع اى الى حال صنعه **ان استقام**
السؤال عن الحال جوابا لمحذوف اى يحمل على السؤال **والا** اى ان
لم يستقم السؤال عن الحال **بطل** لفظ كيف **ولذلك** اى لبطلانه **قال ابو**
حنيفة في قوله انت حر كيف شئت انه ايقاع لان العتق لا كيفية له فلا
يستقيم تعلق الكيفية بصدر الكلام خص ابا حنيفة به لان عند صاحبيه
يتعلق الحرية بالمشية ايضا **وفي الطلاق** يعني اذا قال انت طالق كيف
شئت **يقع الواحدة** قبل المشية ثم ان كانت غير موطوءة فقد بانت لا
الى عدة ولا مشية لها لانه يلغو تفويض الصفة الى مشيتها لعدم المحل
بعد وقوع الاصل وان كانت موطوءة فالمحل باق بعد وجود الاصل
فلها المشية في الصفة **ويبقى الفضل في الوصف** اى الزائد على اصل
الطلاق من كونه بائنا **والقدر** بالرفع اى الثلاث **مفوضا اليها**
بشرطية الزوج فان اتفق نيتهما يقع ما نويا وان اختلف فلا بد من
اعتبار النيتين اما نيتها فلانه فوض النية اليها واما نيته فلان الزوج
هو الاصل في ايقاع الطلاق فاذا تعارضتا تساقطتا فيبقى اصل الطلاق
وهو الرجعي فان قلت لما فوض الزوج الامر اليها كان ينبغي ان
يستقل باثبات ما فوض اليها ولا يحتاج الى نية الزوج قلت انما فوض

اليها

اليها حال الطلاق وهو مشترك بين البينونة والقدر فيحتاج الى النية لتعيين
احد محتمليه كذا قاله صاحب الكشف لكنه ضعيف لانه ان اراد به الاشتراك
اللفظي فيحتاج الى النقل وهو غير ثابت وان اراد به الاشتراك المعنوي
فهو غير محتاج الى النية لانه لما قال لها كيف شئت اثبت لها ولاية اثبات
اى وصف شاءت على سبيل العموم قال صاحب النهاية ناقلا عن الفوائد
الظهيرية بحثت كثيرا في جواب هذا الاشكال فما قرع سمعي جوابا شافيا
فيجب ان يعتمد على ما ذكره الطحاوي وابو بكر الرازي من ان نية الزوج
ليست بشرط لها في ان تجعل الطلاق بائنا او ثلاثا في قول ابي حنيفة رح
فان قلت لو طلقت نفسها ثنتين ونواهما الزوج لا تطلق ثنتين فكان
ينبغي ان يطلق لان الثنتين حال مفوض اليها قلنا المفوض اليها من
جهة الزوج ما يملك الزوج ايقاعه بقوله انت طالق فانه لا يملك بهذا
اللفظ ارادة ثنتين فكذا المفوض اليها لا يقال على هذا ينبغي ان لا
يكون نية الثلث في قوله انت طالق لانا نقول وقوع الثلث فيما
نحن فيه ليس بمجرد قوله انت طالق وانما هو بواسطة كيف فافترق
وانما صار الثلث حالا لقوله انت طالق دون الثنتين لان قوله
انت طالق يدل على الوحدة والثنتان عدد فبينهما منافاة
بخلاف الثلث لانه فرد اعتباري موافق له في الوحدة **وقالا**
ما لا يقبل الاشارة اى ما لا يتاتى فيه الاشارة من الامور الشرعية
كالطلاق والعتاق **فحاله ووصفه بمنزلة اصله فيتعلق الكل** اى اصله

الطلاق بالمشيئة **بتعليقه** اى بتعليق الوصف قال بعض الشراح اظن
ان هذا مبني على امتناع قيام العرض بالعرض لان العرض الاول وهو الطلاق
ليس محلا للعرض الثاني بل كلاهما حالان في المحل وليس احدهما اولى بكونه اصلا
ومحلا والآخر بكونه فرعا وحالا بل هما سواء في الاصلية والفرعية لعدم
انفكاك احدهما عن الآخر اذ الطلاق لا يوجد الا بان يكون رجعيا او بائنا
فاذا تعلق احدهما بمشيتها تعلق الآخر الى هنا كلامه ولقائل ان يقول
انه من بعض الظن لانه مخالف لما عليه سوق كلامهم فانهم قالوا حاله و
وصفه بمنزلة اصله وهذا صريح في اصالة احدهما وفرعية الآخر وكيف لا
والاحكام الشرعية بمنزلة الجواهر شرعا حتى تقبل النسخ والفسخ يكون
بين الجوهرين هكذا وجد بين الايجاب والقبول لكونهما كالجوهرين على
انه لو صح ذلك لا يرتفع الخلاف لان امتناع قيام العرض بالعرض يلزم
الخصمين بل الخلاف مبني على عدم انفكاك الوصف عن الاصل لانه
لا يكون محسوسا يعرف وجوده بوصفه والوصف مفتقر الى الاصل فاشتهر
فصار تعليق الوصف تعليق الاصل اعلم ان في عبارة المصنف
تسامحا لانهم متفقون على ان الوصف مفوض اليها وانما اختلفوا
في تفويض الاصل فلو كان الكلام يجري على حقيقته يلزم الخلف لان
الحال والوصف اذا كانا مثل الاصل وهو غير مفوض عند الخصم
يلزم ان يكون الوصف ايضا كذلك وقد فرض مفوضا والاولى
ان يحمل على القلب ثم قيل الحال والوصف مترادفان فعطف الوصف

على الحال بمنزلة التفسير فقيل حاله كالبينونة والرجعة ووصفه مثل كونه
سنيا وبدعيا والاول اظهر لانتفاء المخصص **وكم للعدد الواقع** في
باب الطلاق اما مذكورا كقولك انت طالق واحدة او ثنتين او ثلثا
او مقتضى كقولك انت طالق تقديره طالق واحدة **فاذا قال انت**
طالق كم شئت لم تطلق ما لم تشاء لانه كم شئت تفويض لما هو الواقع
الى مشيتها وهو عام فلها ان تطلق ما شاءت من العدد بشرطية الزوج
وتتقيد بالمجلس وكم هذه ليست باستفهامية ولا خبرية لانها للتكثير
وهو ليس بمراد بل بمعنى الشرط مجازا فكانه قال انت طالق على اى عدد
شئت فلو صرح بها كان للشرط فكذا ما في معناها **وحيث واين**
اسمان للمكان المبهم فاذا قال انت طالق حيث شئت واين شئت
انه لا يقع ما لم تشاء لانه لا اتصال للطلاق بالمكان فيلغو ذكره ويبقى
ذكر المشية في الطلاق **ويتوقف مشيتها على المجلس** فيقتصر عليه فان
قلت اذا لغا ذكر المكان بقي قوله انت طالق شئت فينبغي ان يقع في
الحال كما في قوله انت طالق دخلت الدار قلت لما تعذر العمل بالظرفية
جعلناهما مجازا عن معنى الشرط لمشاركتهما في الابهام فيصير بمنزلة قوله ان شئت
والمجاز اولى من الالغاء **بخلاف اذا ومتى** يعني اذا قال انت طالق اذا
شئت لا يتوقف مشيتها على المجلس فان قلت لم يجعل حيث مجازا
عن اذا ومتى حتى لا يتوقف على المجلس فيكون معنى الظرفية فيه مرعيا
قلت هذا انما يستقيم ان لو كان فيهما معنى ظرفية المكان ورد بان

لانه تعليق والتعليق يقتصر على المجلس ع

مطلق الظرفية اقرب الى الحقيقة من عدمها قلنا مطلق الظرفية ليس بموجود
في الخارج فهو اما ان يوجد في ضمن ظرف المكان فلا يكون مجازا واما في ضمن
ظرف الزمان فلا نم انه اقرب الى الحقيقة لانه مباين له وجمع المذكور بعلامة الذكور
عندنا يتناول الذكور والاناث عند الاختلاط ولا يتناول الاناث المنفردات
ذكر الجمع للمذكور في بحث الحروف لان الكلام منه باعتبار علامته وهي حرف
ذهب اصحاب الشافعي الى ان الجمع المذكور لا يتناول الاناث الا اذا دل عليه الدليل
لان لكل علامة يختص بفريق وضعا والكلام عند الاطلاق محمول على حقيقته
ولو تناول الاناث لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولزم التكرار في قوله تعالى ان
المسلمين والمسلمات قلنا تغليب الذكور على الاناث وجعل الحكم تبعا للذكور
من عادة اهل اللسان سبب نزول الاية ان النساء شكون الى رسول
الله صلى الله عليه وسلم فقلن ما بالنا لم نذكر في القران وطلبن التخصيص بالذكر
مع عرفانهن الدخول في جمع الذكور واعتقادهن الوجوب عليهن كما على
الرجال فانزل الله تعالى هذه الاية لتطييب قلوبهن والجواب عن قولهم يلزم
الجمع لانهم يجعلون المغلوب من افراد الغالب ثم يطلقون الجمع على المجموع
حقيقة عرفية وهي راجحة على اللغوية فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز
وان ذكر الجمع بعلامة التانيث يتناول الاناث خاصة قال في التيسير الكبير
لمحمد اذا قال المستامن امنوني على بني وله بنون وبنات ان الامان
يتناول الفريقين ولو قال امنوني على بناتي لا يتناول الذكور منهم او لاده
ولو قال على بني وليس له سوى البنات لا يثبت الامان لهن واما الصريح

او خالهن

وهو في اللغة الظهور سمي الصريح صريحا لظهوره وارتفاعه على سائر
الابنية وفي الاصطلاح فما ظهر اي لفظ ظهر المراد به ظهورا بينا اي
تاما احترز به عن الظاهر لان الظهور فيه ليس بتام لبقاء الاحتمال
قيل لا بد فيه من قيد الاستعمال ليمتاز عن النص والمفسر لان ظهورهما
بالبيان والقرائن لا بكثرة الاستعمال ولكن لا حاجة الى هذا القيد
لدلالة مورد القسمة عليه لان هذا القسم في بيان وجوه الاستعمال
حقيقة كان الصريح او مجازا لان المعتبر فيه ظهور المراد منه بكثرة الاستعمال
وذلك يتحقق فيهما اذا كانا متعارفين مثال المجاز منه قوله لا اكل
من هذه الحنطة كقوله انت حر وانت طالق مثال الحقيقة فانهما
حقيقتان شرعيتان في ازالة الرق والنكاح صريحان فيهما ويجوز
ان يكون كل واحد منهما مثالا للحقيقة والمجاز باعتبارين لانهما مجازان
لغويان في ازالة الرق والنكاح لان وضعهما في اللغة ليس لذلك
وهما صريحان في ذلك المدلول المتعارف وهما حقيقتان شرعيتان
ايضا يؤيد هذا الدليل ان المصنف ذكره عقيب ذكر الحقيقة و
المجاز وحكمه اي حكم الصريح تعلق الحكم بعين الكلام اي بنفس الكلام
الصريح وقيامه مقام معناه المراد منه لغاية وضوحه
وظهوره حتى كانه نفس معناه اي حصل في الذهن وليس في
توسط اللفظ معنى يحتمل شيء آخر حتى استغنى عن العزيمة اي عن
النية ولا ينظر الى ان المتكلم اراد ذلك المعنى او لم يرد كقوله

بعت واشتريت فان المقصود حاصل بها نوى او لم ينو وكالطلاق و
العتاق فيها اذا اضافهما الى المحل فبأي وجه اضاف يعني بصيغة النداء
كقوله يا حرة او بصيغة الاخبار كقوله انت حرة واراد ان يقول سبحان
الله فجرى على لسانه انت حرة او انت طالق تطلق ويعتق نواه او لم ينو
نعم اذا اراد في انت طالق رفع حقيقة القيد صدق ديانة لا قضاء
وفي القنية امرأة كتبت انت طالق ثم قالت لزوجها اقرأ على فقرأه
لا تطلق اقول هذا مشكل لانه في قوله صح استغنى عن العزيمة واما الكناية
فما استتر المراد به اي بالاستعمال ولا يفهم الا بقرينة يعني الكناية غير معلوم
المراد ابتداء ما لم ينضم اليه قرينة فانه معلوم المراد لكن خفي مراده بعارض
غير الصيغة حقيقة كان او مجازا مثل الفاظ الضمير كهاء المغايبة وانا وانت
فانها كنايات حقيقة لانها لا يميز بين اسم واسم الا بقرينة تنضم اليها فان قلت
الفاظ الضمير كنايات بالوضع لا بالاستعمال وقد شرط قيد الاستعمال في
التعريف قلت انها انما وضعت ليستعملها المتكلم بطريق الكناية فان المتكلم
اذا اراد ان لا يصرح باسم زيد مثلا يكني عنه بهو كما يكني عنه بابي فلان
لا انها كنايات قبل الاستعمال فلا يكون خارجة عن التعريف فان قلت الضمائر
بعد الاستعمال يصير معارف ولهذا قيل الضماير اعرف المعارف فكيف
يكون المراد منها مستترا بالاستعمال قلت حالة الاستعمال مستتر
ايضا لانه يمكن استعماله لعمرو وبكر بعد الاستعمال لزيد وفيه تأمل
وحكمها ان لا يجب العمل اي حكم الكناية ان لا يثبت الحكم الشرعي بها الا

بالنية

بالنية اي بنية المتكلم لكونها مستترة المراد فلا يثبت الحكم ما لم يزل
ذلك الاستتار او ما يقوم مقامها من دلالة الحال وكنايات الطلاق
كباين وحرام ونحوهما سميت بها اي بالكناية مجازا هذا جواب عن سؤال
مقدر وهو ان هذه الالفاظ كنايات والكناية ما استتر المراد منه و
المراد المستتر هنا هو الطلاق فيجب ان يقع بها الرجعي والجواب ان
اطلاق لفظ الكناية عليها مجاز لان معانيها غير مستترة بل ظاهرة على كل
احد لكن الابهام فيما يتصل بها به كالباين مثلا فانه مبهم في انها باينة
عن النكاح او غيره فاستتر المراد لا في نفسه بل باعتبار ابهام المحل
فاستعير لها لفظ الكناية حتى كانت بواين فصار الطلاق الباين
واقعا بموجب الكلام بنفسه من غير ان يجعل انت باين كناية عن انت طالق
ولقائل ان يقول ان اريد ان مفهوماتها اللغوية غير مستترة فهذا لا
ينافي الكناية لانها باعتبار استتار المراد لا باعتبار المدلول الوضعي
وان اريد ان ما اراد المتكلم بها ظاهرة لا استتار فيه فممنوع كيف ولا
يمكن التوصل اليه الا ببيان من جهة المتكلم وهم مصرحون بانها من
جهة المحل مبهم مستترة ولم يفسروا الكناية الا بما استتر المراد به سواء
كان ذلك باعتبار المحل او غيره فيكون كناية حقيقة بصدق التعريف
عليها فالحاصل انها كنايات حقيقة وكنايات عن الطلاق مجاز لانها
شابهت الكنايات عن الطلاق فلا تنافي فاذا زال الابهام بالنية
او بدلالة الحال وجب العمل بموجباتها التي هي البينونة وهذا معنى

على تفسير الكناية ولو فسروها بما فسر علماء البيان لما احتاجوا الى هذا التكلف
لان الكناية عند علماء البيان ان يذكر لفظ ويراد معناه لكن لا لذاته
بل لينتقل الى ملزومه كما يراد بطول النجاد معناه الحقيقي لينتقل منه
الى ملزومه طول القامة ويراد بالباين معناه الحقيقي ثم ينتقل
منه بواسطة نية المتكلم الى ملزومه الذي هو البينونة من وصلة النكاح
فيطلق المراة على صفة البينونة وههنا بحث وهو ان الموضوع له غير مراد
في الكناية لان عند بعضهم عدم جواز ارادة المعنى الحقيقي في الكناية كما في
ولو سلم انه مراد فلا خفاء في انه لا يكون مقصودا حتى الحق في قولنا طويل النجاد
كناية عن طول القامة فلا يجب ثبوت طول النجاد فمن اين يلزم الطلاق
بصفة البينونة والنسبة بين الكناية والمجاز انها اعم منه من وجه لانهما
يجتمعان في المجاز الغير المتعارف فيوجد الكناية في محل بدون المجاز
كما في الضماير وكذا العكس كما في المجاز المتعارف **الا اعتدي واستبري**
رحمك وانت واحدة هذا استثناء من قوله سميت بها مجازا يعني هذه
الالفاظ الثلث كناية عن الطلاق على سبيل الحقيقة حتى كان الواقع بها رجعيا
والاظهر انه استثناء من قوله حتى كانت بوائن اما في اعتدي فلان
العدة يحتمل عد الدراهم وعد الاقراء والمراد مستتر فاذا نوى الاقراء
يثبت به الطلاق بطريق الاقتضاء ضرورة ان وجوب عد الاقراء
يقتضي سابقة الطلاق تصحيحا للكلام والضرورة يندفع باثبات واحد
رجعي فلا حاجة الى اثبات وصف زايد وهو البينونة هذا اذا قال

اعتدي

اعتدي بعد الدخول بها واما اذا قال قبل الدخول بها فلا حاجة الى الاقتضاء لانه
لا عدة لها فيجعل قوله اعتدي مجازا عن كونه طالقا بطريق اطلاق اسم المسبب
على السبب فان قلت المسبب انما يطلق على السبب اذا كان المسبب مقصودا
من السبب ليصير بمنزلة علة غائية فيتحقق اصالة وظاهر ان ليس المقصود
من الطلاق هو الاعتداد قلت الشرط في اطلاق اسم المسبب على السبب
هو اختصاصه بالسبب ليتحقق الاصالة من جهة ايضا والاعتداد
شرعا بطريق الاصالة يختص بالطلاق لا يوجد في غيره الا بطريق
التبع كالعدة تجب على ام الولد من غير طلاق لانها لما صارت فراشا
اخذت حكم المنكوحة واخذ زوال الفراش شبها بالطلاق واوجب
العدة لانها تثبت بالشبهة وقد يقال اعتدي من باب الاضمار اي
اعتدي لاني طلقتك ففي المدخول بها يثبت الطلاق ويجب العدة
وفي غيرها يثبت الطلاق ولا يجب العدة واما استبري رحمك فلان طلب
البراءة يحتمل ان يكون للولد وان يكون لزوج آخر فاذا نوى ذلك
يثبت الطلاق اقتضاء والمباحث المذكورة في اعتدي آتية ههنا
واما قوله انت واحدة يحتمل ان يكون نعتا للطلقة المحذوفة وان
يكون صفة للمرأة فاذا نوى الطلاق يكون رجعيا فان قلت لم جعلتم
موصوفها صريح الطلاق ولم تجعلوه باينة قلت لان الاصل في الكلام
الصريح وحمل الكلام على الاصل اولى او لانه اقل مؤنة قال الصدر
الشهيد في الجامع قال بعض اصحابنا اذا اعرب الواحدة بالرفع

لم يقع شيء وان نوى لانها صفة شخص وان اعرب بالنصب يقع من
غير نية لانه نعت مصدر محذوف وان لم يعرب يحتاج الى النية وان
نوى كان على الاختلاف يقع عندنا رجعية وقال الشافعي لا يقع شيء
وقال عامة مشايخنا بل الكل على الاختلاف لان العامة لا يميزون بين
وجوه الاعراب فلا يصح بناء حكم رجع الى العامة بل واحدة بالنصب
او الرفع او السكون يحتمل هذين الوجهين اما بالنصب فيحتمل نعتا
للطلقة بان يقال انت طالق طلقة واحدة حذف الموصوف واقيم
الصفة مقامه ويحتمل ايضا صفة للمرأة تقديره انت كنت واحدة
في الجمال اما بالرفع فيحتمل ان يكون نعتا للمرأة بان يقال انت واحدة
في كثرة المال وان يكون صفة للطلقة اي انت ذات طلقة واحدة
ثم حذف ذات واقيم المضاف اليه مقامه ثم حذف الموصوف واقيم
الصفة مقامه وعلى هذا قول بعض اصحابنا لا يكون انت واحدة من
الكناية **والاصل في الكلام الصريح** لان الكلام موضوع للافهام و
الافادة والصريح هو التام في هذا المعنى **وفي الكناية قصور** عن البيان
لانها يتوقف في افادة المقصود على قرينة **وظهر هذا التفاوت** اي التفاوت
بين الصريح والكناية بحسب الظهور والخفاء **فيما يندرئ بالشبهات** مثل الحدود
والكفارات حيث جاز اثباتها بالصريح لوضوحه دون الكناية لخفائها
حتى من قال جامعت فلانة او واقعتها لا يجب عليه حد القذف لانه لم يصرح
بالقذف بالزنا وانما يجب اذا قال نكحتها او زنيت بها فان قلت اليس انه

لو قذف رجلا بالزنا فقال له رجل آخر هو كما قلت فانه يحد هذا
الرجل مع انه ليس بصريح قلت كاف التشبيه يوجب العموم عندنا
في محل يحتمله كما قال علي رضي الله عنه في حق اهل الذمة دماؤهم كدمائنا
وهذا المحل عرفا يحتمل فيكون نسبة الى الزنا بلا احتمال ولو قال
صدقت لا يحد لانه يحتمل ان يراد به صدقت في قذفك بالزنا وان
يراد صدقت فيما مضى فلم تكلمت بهذه الكلمة **واما الاستدلال**
وهو انتقال الذهن من الاثر الى المؤثر كالدخان مع النار فاذا
ادرك الدخان انتقل منه الذهن الى النار وقيل على العكس وهو
المراد ههنا وفي عبارته تسامح لان الاستدلال صفة المستدل وليس
من اقسام الكتاب لكن لما لم يعد هذه الاقسام بدونه عده منها **بعبارة**
النص يقال عبرت الرؤيا اذا فسرتها سميت الالفاظ الدالة على المعاني
عبارات لانها تفسر ما في الضمير الذي هو مستور والنص قد يطلق
على كل ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب والسنة سواء كان ظاهرا
او مفسرا او خفيا او خاصا او عاما او صريحا او كناية فيكون
اثبات الحكم بهذه الالفاظ استدلالا بعبارة النص وانما اطلق النص
على كل ما كان من الكتاب والسنة اعتبارا للغالب فان الغالب
ما ورد منهما نص وهذا هو المراد ههنا لا النص المتقدم وهو
ما ازداد وضوحا على الظاهر **فهو العمل** اراد به عمل المجتهد وهو
اثبات الحكم لا العمل بالجوارح **بظاهر ما سيق الكلام له** الضمير المجرور

راجع الى ما اراد بظاهر الكلام ان العمل بما سيق الكلام له على شيء
ظاهر حتى لا يحتاج الى مزيد تامل فرقا بينه وبين اشارة النص حيث
انه عمل بما ليس بظاهر من وجه والاكثر ان يقال هو العمل بما سيق له
الكلام وفي ذكر الكلام دون النص اشارة الى ان المراد بالنص
ليس ما تقدم ذكره والا كان تعريفا بالكلام تعريفا بالاعم وذلك غير جائز
فان قلت المحذور باق لان الكلام اعم من متن الكتاب والسنة فلا
يكون قلت المراد الكلام من الكتاب والسنة فلا يكون اعم فان قلت
لو تمسك احد في اباحة النكاح بقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء
مثنى يقال انه استدلال بعبارة النص كما مر جوابه مع ان الكلام ليس
مسوقا لها قلنا الكلام وان لم يكن مسوقا لها الا ان المسوق
لم يتوقف عليه والمراد من المسوق له هنا اعم من ان يكون مسوقا
له بالذات او بالعرض بان يتوقف عليه المسوق له **واما الاستدلال
باشارة النص فهو العمل بما ثبت بنظمه** اى بتركيبه من غير زيادة ولا
نقصان خرج به الثابت بدلالة لانه ثابت بمعنى في النظم **لغة** احترز به
عن الاقتضاء فانه لا يثبت لغة بل انما يدل عليه النص لتوقفه عليه
شرعا فثبوته بالشرع لا باللغة **لكنه** اى ما ثبت بنظمه **غير مقصود
ولا سيق النص له** اعلم ان القصد يكون باعتبار المعنى والسوق
باعتبار اللفظ ولا شك ان احدهما كاف في التعريف الا انه جمع
بينهما توضيحا لمزيد الكشف خرج بهذين القيدين الاستدلال بعبارة

النص

النص **وليس بظاهر من كل وجه** ليس هذا من تمام التعريف بل ابتداء
كلام يعني انه ظاهر من وجه دون وجه ثم ان كان الغموض فيه بحيث
يزول بادنى تامل يقال هذه اشارة ظاهرة وان كان يحتاج الى زيادة
فكر يقال هذه اشارة غامضة وانما سمي اشارة النص لانه لما لم يكن
النص مسوقا له لم يكن ظاهرا من كل وجه بل فيه خفاء ولا يدرك
ذلك الا بالاشارة كما اذا قصد بالنظر الى شيء يقابله فرآه ورأى مع
ذلك غيره يمنة ويسرة باطراف العين من غير قصد فما يقابله فهو
المقصود بالنص وما وقع عليه اطراف بصره مخصوص بها بطريق
الاشارة تبعا لا قصدا **وهذا كقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن**
اى وعلى الذي ولد له وهو الاب طعام الوالدات **وكسوتهن**
اول الآية والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين لمن اراد
ان يتم الرضاعة قيل المراد من الوالدات المطلقات وهو الظاهر بدليل
ما قبل الآية وما بعدها فانهما في ذكر المطلقات والمراد ايجاب اصل الرزق
والكسوة بطريق الاجرة وقيل المراد منها المنكوحات بدليل ذكر الرزق
والكسوة دون الاجر حيث لا يستوجب المنكوحة الاجرة على ارضاع
ولدها ويستوجب على الزوج الرزق والكسوة فالمراد ايجاب
فضل الطعام والكسوة التي يحتاج اليه في حالة الارضاع لا اصل
النفقة لان ذلك وجب بالنكاح **سيق الكلام لاثبات النفقة** اى
لايجاب اصل النفقة وفضلها على الاب على التقديرين فهو الثابت

بعبارة النص وفيه اي في ذكر المولود له دون الوالد اشارة الى
ان النسب الى الاباء لان اللام للاختصاص ولا يصير الولد مخصوصا
من حيث الملك بالاجماع فدل على اختصاص الاب بالنسب اليه حتى لو
كان الاب قرشيا والام عجمية يعد الولد قرشيا والى ان للاب حق
التملك في مال الولد فيتملكه عند الحاجة بغير عوض والى ان الاب لا يشاركه
في نفقة ولده احد كما لا يشاركه احد في هذه النسبة وبهما اي
العبارة والاشارة سواء في ايجاب الحكم اي في اثباته لان كلا منهما
يفيد الحكم بظاهره نظمه اشار به الى انه يجوز ان يقع بينهما تفاوت في القطعية
لان العبارة قطعية والاشارة قد يكون غير قطعية الا ان الاول
اي العبارة ولم يقل الاولى باعتبار القسم احق عند التعارض من
التعارض الاشارة لان الاول منظوم مسوق له والثاني غير مسوق
له فيكون ارجح لكونه مقصودا من الكلام مثال التعارض قوله عم
في النساء هن ناقصات العقل والدين قيل لم نقصهن قال عم
تقعد احديهن في قعر بيتها شطر عمرها اي نصفه لا يصوم ولا يصلي
سبق الكلام لنقصان دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة
عشر يوما كما قال الشافعي وهو معارض بقوله عم ان اقل الحيض
ثلثة ايام واكثره عشرة ايام وهو عبارة فيرجح على الاشارة
وللاشارة عموم كما للعبارة يعني الثابت بالاشارة كالثابت بالعبارة
من حيث انه ثابت بصيغة الكلام فيكون عاما قابلا للتخصيص ولهذا

قلنا

قلنا في اشارة قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن خص منها اباحة
وطي الاب جارية ولده وان كان اللام يستلزم ان يكون الولد والمولود
ملكا للاب ومختصا به واما الثابت بدلالة النص فما ثبت بمعنى النص
لغة نصب على التمييز من قوله بمعنى النص اي الحكم الذي ثبت بسبب
معنى لغوي المراد به المعنى الذي يعرفه كل سامع يعرف اللغة من غير
استنباط لا المعنى الذي يوجبه ظاهر النظم فان ذلك من قبيل العبارة
والمعنى الاول الذي ادى اليه الكلام كالايلام من الضرب فانه يفهم من
الضرب لغة لا شرعا فانه اذا قيل اضرب فلانا يفهم منه لغة ايصال
الالم الذي يفضي اليه لا صورة الضرب وهو استعمال الة التاديب
في محل صالح للايلام عليه حتى لا يسمى ذلك بدون الايلام ضربا
حتى لو حلف لا يضرب امراته فضربها بعد الموت لا يحنث ولو مد
شعرها او خنقها حنث لوجود الايلام فان قيل لو اريد من الضرب
معناه الحقيقي ومعنى اللغة يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز والعبد
بعموم المجاز والاول باطل والثاني يخرجه من الدلالة ويجعله من قبيل العبارة
قلنا لا نسلم انه اريد بالنظم معنى المعنى لغة بل فهم منه بطريق التنبيه
على الغرض والمقصود فمن حيث ان الحكم ثبت بمعنى النص
ما سميناه عبارة النص والاشارة ومن حيث ان المعنى فهم من
النص لغة سميناه دلالة لا قياسا خرج بقوله بمعنى النص العبارة
والاشارة وبقوله لغة الاقتضاء والمحذوف لان الاقتضاء ثابت

شرعا والمحذوف ثابت عقلا **لا اجتهادا** تأكيد بقوله لغة **كالنهي عن**
التأفيف وهو تلفظ كلمة اف والمستفاد من هذا المعنى اللغوي
هو الاستخفاف والاذى يوقف به اي بذلك وهذه جملة حالية
من النهي **على حرمة الضرب بدون الاجتهاد** لان المقصود من
الضرب لا بطريق الوضع هو الايلام ولهذا لو حلف لا يضرب فلانا
فضربه بعد الموت لا يحنث ولو خنقه او مد شعره حتى يحنث لحصول
الايلام قال بعض الشارحين لو قال المصنف في التمثيل كحرمة
الضرب الثابت بمعنى النهي عن التأفيف المعلوم منه لغة دون اجتهاد
كان اولى ليكون مثالا لما ذكره وهو الثابت بدلالة النص
ويمكن ان يقال ما قاله يؤدي المعنى المقصود مع الاختصار فكان اولى
وفي قوله لا اجتهادا رد لما قال بعض الاصوليين من ان دلالة النص
قياس جلي لوجود اركان القياس وهو الاصل كالتأفيف والفرع
كالضرب والعلة الجامعة كالاذى وانما سمي قياسا جليا لظهور المعنى
الجامع لان اهلية الاجتهاد للقايس شرط في القياس وليس بشرط
في دلالة النص اذ كل من عرف اللغة عرف حرمة الضرب من حرمة التأفيف
وهذا النوع كان ثابتا قبل شرع القياس ولهذا اتفق العلماء على صحة
الاحتجاج به من نفاة القياس كذا قالوا وتأمل ان يقول ان الثابت
بدلالة النص كثيرا ما يكون مبنيا على حكمة في معنى النظم لا يفهم كثير من الماهرين
في اللغة ان الحكم في المنطوق لاجلها كوجوب الكفارة في الاكل والشرب

في الصوم والحد في اللواطة وغير ذلك مما لا يحصى فادعاء فهم كل احد
ممن يعرف اللغة اي الحكم لاجلها مما لا صحة له بل المعنى الموجب يفهم رأيا
وهو من قبيل القياس الا ان القياس لما لم يكن مثبتا للحد والقصاص
ادعوا فيه دلالة ويمكن ان يجاب عنه بانا سلمنا ان وجوب الكفارة
عليها لا يعرفه كل احد ابتداء ولكن اذا سمع حديث الاعرابي الواقع
في الجماع في الصوم يعرف من اول الامر ان وجوب الكفارة لاجل افساد
الصوم وهذا المعنى موجود في الاكل في الصوم **والثابت به كالثابت**
بالاشارة من حيث ان كلا منهما يوجب الحكم قطعا **الا عند التعارض**
فان الاشارة يقدم على الدلالة لان فيها وجد النظم والمعنى اللغوي
وفي الدلالة لم يوجد الا المعنى اللغوي فتقابل المعنيان وبقي النظم في
الاشارة سالما عن المعارضة فرجحت مثال تعارضهما ما قاله
الشافعي تجب الكفارة في القتل العمد لانها لما وجبت في القتل الخطأ
مع قيام العذر فلان تجب في العمد كان اولى لكن هذه الدلالة عارضتها
اشارة قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم فانه يشير الى
عدم وجوب الكفارة في العمد لان الجزاء اسم للكامل التام على ما سبق
فلو وجبت الكفارة لكان جهنم بعض الجزاء لا كله فرجحنا الاشارة
فان قلت المراد جزاء الاخرة والا لكان فيه اشارة الى نفي القصاص
قلنا القصاص جزاء المحل من وجه والجزاء المضاف الى الفاعل جزاء
فعله من كل وجه ولو سلم فالقصاص وجب بعبارة النص الوارد

فيه **وهذا** اي لان الثابت بالدلالة كالثابت بالاشارة في كونه قطعيا
مضافا الى النص **صح اثبات الحدود والكفارات بدلالة النصوص**
دون القياس لان الثابت بالقياس ثابت بالرأي وفيه شبهة والحدود
يندرئ بالشبهات والثابت بالدلالة ثابت لغة ولا شبهة فيه اراد به
القياس الذي تدرك عليه بالرأي لان الحدود والكفارات شرعت
جزاء على الجنايات ماحية للسيئات ولا مدخل للرأي في معرفة مقادير
الاجرام ومعرفة ما يصلح ازالة للآثام فلا يمكن اثباتها بالقياس الذي
مبناه على الرأي واما اذا كانت العلة منصوصة يكون ذلك القياس
بمنزلة النص وهذا الفرق المذكور مذهب الفحول الثلثة القاضي ابي
زيد الدبوسي وشمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام البزدوي ومن تبعهم
وقال بعض اصحابنا والشافعي دلالة النص والقياس سواء وقال
صاحب الكشف سمعت عن عمي فخر الدين المايمرغي وهو اعلم من ان
يتكلم في بغير تحقيق قال عندهم يثبت بمثل هذا القياس الحدود و
الكفارات فح لا يظهر فايدة الخلاف ويكون الخلاف لفظا مثل اثبات الحد
بالدلالة ايجاب الرجم على غير ماعز ممن زنى في حالة الاحصان فانه روى
ان ماعزا وهو محصن زنى فرجم ومعلوم انه انما رجم لانه زنى وهو
محصن لا لانه ماعز فيثبت الحكم في حق غيره بالدلالة وفيه نظر لان الحكم
في غير ماعز ثابت بعبارة نص آخر وهو ما روى البخاري في صحيحه عن عمر
انه عم قال الا وان الرجم حق على من زنى وقد احصن فلا يحتج

الى

الى هذا التكليف ومثال اثبات الكفارة على من جامع في نهار رمضان
عمدا بدلالة نص الاعرابي الواقع على امرأته وهو صائم فاوجب النبي عليه السلام
كفارة وذلك لم يكن لكونه اعرابيا بل لجناية على صوم الحديث معروف فيجب
على غيره اذا افسد صومه بالاكل والشرب للمشاركة في العلة وهي الافساد
فان قلت لا نم ان الكفارة تعلقت بالافساد لانه حاصل في الافطار
بالحصاة ولا كفارة فيه قلت انها تعلقت بالافساد على وجه الكمال
ولا كمال في الافساد بالحصاة لانه غير غذاء وقال الش فلا كفارة في
الاكل والشرب لانها شرعت في الوقاع بخلاف القياس لان الرجل الواقع
جاء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم تائبا والتوبة رافعة للذنب ومع
هذا اوجب النبي عليه السلام الكفارة غير معقول المعنى فلا يقاس عليه
غيره قلنا لا نم انه غير معقول المعنى لان الشارع متى عين الرفع هتك
الجناية الاعتاق تعين ولم يكف التوبة وحدها ولئن سلم انه غير
معقول ولكن لا نثبتها بالقياس بل بالدلالة وبينهما فرق **والثابت**
به اي بقسم دلالة النص **لا يحتمل التخصيص لانه لا عموم له** لان العموم من اوصاف
اللفظ كما مر ولا لفظ في الدلالة لان الثابت بدلالة النص ثابت
بمعنى النص اللغوي ولان معنى النص اذا ثبت علة لم يحتمل ان يكون
غير علة وفي التخصيص ذلك بيانه ان الموجب حرمة التافيف موضع
النص هو الاذى والشرع جعله علة الحرمة ومتى وجد هذا الوصف
ولا حكم لم يكن علة الحرمة فكانه قال هو علة وغير علة وهذا تناقض

واما الثابت باقتضاء النص اى بمقتضاه اعلم ان النص اذا كان
بحيث لا يصح معناه الا بشرط فلا شك انه يقتضيه فهناك امور اربعة
المقتضي وهو النص والمقتضى وهو ذلك الشرط والاقتضاء
وهو نسبة بينهما وحكم المقتضى وهو المراد من الثابت هنا فما
لم يعمل اى حكم لم يعمل النص فى اثباته الا بشرط تقدم عليه اى على النص
فان ذلك اى الشرط هذا تعليل لثبوت الحكم بالنص وتعليل لاشتراطه
تقدم عليه امر اقتضاه النص لصحة ما يتناوله اى لصحة معنى يتناوله
النص فصار هذا اى الثابت مضافا الى النص بواسطة المقتضى
بالفتح بمعنى المفعول اذ الحكم ثابت بالمقتضى والمقتضى ثابت بالنص
والثابت بالشئ ثابت بذلك الشئ فان قلت لم حملت الثابت على
الحكم لا على المقتضى كما حمل عليه بعض الشارحين وصحح قوله بشرط تقدم
على الاضافة والتنوين فى تقدم عوض عن المضاف اليه اى بشرط
تقدمه وضميره عايد الى ما وجعل ذلك وهذا اشارتين الى الثابت
وقوله المقتضى بالفتح بمعنى الاقتضاء واللام فيه بدل عن الاضافة
والفاء فى فان ذلك اشارة الى تعليل تسميته ثابتا بهذا الاسم او الى
تعليل اشتراط تقدم عليه والفاء فى فصار لبيان كونه نتيجة للجملة الاولى
ويكون تقدير الكلام واما المقتضى فالشئ الذى لم يعمل النص اى
لم يوجب حكما الا بشرط تقدم ذلك الشئ على النص قلت لان
المقسم الى الاقسام الاربعة الحكم فلو كان الثابت باقتضاء النص

هو المقتضى لم يكن من اقسام الحكم فلانه لو حملناه على تعريف الحكم لحصل منه
تعريف المقتضى وهو بشرط تقدم النص بخلاف العكس فما ذكرناه
هو افيد وعلامته اى علامة المقتضى ان يصح به اى بالمقتضى المذكور
يعنى يصير مفيدا او موجبا للحكم ولا يلغى عند ظهوره اى ظهور المقتضى
لا يتغير ظاهر الكلام عن حاله واعرابه عند التصريح به بل يبقى كما كان قبله
بخلاف المحذوف فانه اذا قدر مذكورا انقطع ما اضيف الى المذكور
عنه وانتقل الى المقدر كما فى قوله تعالى واسئل القرية فان السؤال
مضاف الى القرية فاذا صرح بالاهل كان السؤال واقعا عليه وتعين
اعراب القرية من النصب الى الجر هذا مذهب المتاخرين لانهم لما راوا
فى بعض افراد هذا النوع عموما مثل قوله طلقى نفسك جعلوا القبيل
العموم من باب المحذوف وفرقوا بينهما بذكر علامة لكن هذا الفرق
غير صحيح لان الكلام قد يتغير بعد اظهار المقتضى ويتعذر بعد اظهار
المحذوف اما الاول فكقولك اعتق عبدك عنى بالف فان البيع
لو قدر مذكورا يصير اعتق عبدى عنى وهو تغيير واما الثانى فكقوله
اضرب بعصاك الحجر فانفجرت اى فضرب فانشق الحجر فانفجرت والمنصوص
يقرر على حاله بعد تصريح المحذوف ولم يتغير وفرق بعضهم بان المقتضى
شرعى كثبوت المصدر الذى هو التطليق فى قوله انت طالق فانه
يقتضى تطليقا ضرورة ليصح وصفها بالطلاق والمحذوف لغوى
كثبوت المصدر فى قوله طلقى نفسك وهذا الفرق ضعيف لان

المصدر في قوله طلقي نفسك ليس بمقدر ولا محذوف بل معناه افعلي
فعل التطليق والكلامان ينبئان عن معنى واحد الا ان احدهما اوجز
فصار المصدر مذكورا فيه لغة فيصح فيه التعميم ولهذا صحت نية الثلث
فيه وفرق بعض بان المقتضي والمقتضى مرادان للمتكلم في باب الاقتضاء
كما في قوله اعتق عبدك عني بالف والاعتاق والتمليك مرادان للمتكلم
وفي باب الحذف المراد هو المحذوف لا المذكور كما في واسئل القرية وهذا الفرق
ايضا غير صحيح لان المحذوف قد يكون مرادا مع المذكور كما في قوله فقلنا
اضرب بعصاك الحجر والمتقدمون لم يفرقوا بينهما فقالوا في تعريف
المقتضي جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق وانه شامل للمحذوف **ومثاله**
المشهور **الامر بالتحرير للتكفير** كقوله اعتق عبدك عني بالف **مقتضي**
خبر مبتداء محذوف اي وهو مقتضي **للملك ولم يذكره** اي لم يذكر
من امر بالتحرير الملك فان العتق بالالف لا يصح الا بالبيع والبيع
مقتضى وما ثبت به وهو الملك حكم المقتضى فيثبت البيع متقدما
على الاعتاق لانه بمنزلة الشرط لصحته ولما كان شرطا كان تبعا للعتق
اذ الشرط تابع فيثبت البيع بشروط المقتضي لا بشروط نفسه
اظهارا للتبعية كالعبد يصير مقيما بنية الاقامة من المولى حتى سقط
القبول الذي هو ركن البيع ولا يثبت فيه خيار الرؤية والعيب
ولا يشترط كونه مقدور التسليم حتى صح الامر باعتاق الابق ويعتبر
في الامر اهلية الاعتاق حتى لو كان صبيا ماذونا لم يثبت البيع بهذا

الكلام

الكلام لكونه ليس باهل للاعتاق ولهذا قال ابو يوسف فيمن قال لغيره
اعتق عبدك عني بغير شيء فاعتقه ان العتق يقع عن الآمر ويثبت
الهبة اقتضاء فاستغنت الهبة عن القبض كما استغنى البيع عن
القبول ولابي حنيفة ومحمد الفرق بين القبض والقبول حيث سقط
دون الآخر بالاقتضاء ان المقتضى قول غير مذكور حقيقة جعل كالمذكور
شرعا والقبول ايضا قول اعتبر شرعا فيكون من جنسه فيصح ان
يسقط شرعا تصحيحا لكلام آخر فاما القبض ففعل حسي فلا يجوز
ان يسقط اعتباره بطريق الاقتضاء لان المقتضى قول والقبض
ليس من جنسه والقول دون الفعل فلا يجوز ان يبطل الاعلى بما
هو ادنى منه فان قلت يشكل هذا بما اذا قال لغيره اطعم عن كفارة
يميني فاطعم المامور حيث جاز ويثبت الملك للآمر بالهبة وان
لم يقبض قلت الفقير يقبض عن الطعام فيمكن ان يجعل قابضا
للآمر ثم لنفسه بخلاف الاعتاق فانه اتلاف للمالية ولا يتصور
القبض في التالف ومن شرط الاقتضاء ان لا يصرح الثابت
به بل يذكر المقتضي فحسب لانه لو صرح به بان قال للمامور بعته
منك بالف واعتقه لم يجز عن الآمر بل كان مبتديا ووقع العتق
عن نفسه ومعنى قوله اعتق عبدك عني اعتق العبد الذي كان
مملوكا لك ثم صار ملكي بالف عني وبه تبين ان الالف مرتبط
بالتمليك لا بالاعتاق **والثابت به** اي باقتضاء النص **كالثابت**

بدلالة النص في كونه مضافا الى النص ومقدما على القياس **الا عند**
التعارض فيكون الثابت بالدلالة اولى لانه ثابت بالمعنى اللغوي
فلا ضرورة والثابت بالمقتضى ضروري ثبت لتصحيح الكلام
شرعا للحاجة الى اثبات الحكم وهو غير ثابت فيما وراء الضرورة
فيكون الاول اقوى وما وجد لتعارض المقتضى والدلالة مثال
ولا حاجة اليه لان ايراد المثال للمبالغة في الايضاح كذا قاله صاحب
التحقيق وقد اورد بعض الشارحين لتعارضهما مثالا فقال اذا
باع عبدا من آخر بالف درهم وقبضه ولم ينقد الثمن ثم قال البائع
للمشتري اعتق عبدك عني بالف فاعتقه لا يجوز البيع لان دلالة
النص الذي ورد في حق زيد بن ارقم بفساد شراء ما باعه باقل
مما باع قبل نقد الثمن يوجب ان لا يجوز في غير زيد والاقتضاء
يدل على الجواز فترجح الدلالة على الاقتضاء لقائل ان يقول
لا اسلم المعارضة اذ من شرطها تساوي الحجتين ولا تساوي
بينهما لان المقتضي مع المقتضى كلام الآمر والدلالة ثابتة بالاثر
فاني يتعارضان ولان عدم الجواز فيما ذكر من الصورة ليس لترجح
الدلالة على المقتضى فانهما لو صرحا بالبيع بان قال المشتري بعت
هذا العبد منك بالف درهم وقال البائع قبلت لا يجوز البيع ايضا
لان موجب ذلك عدم الجواز من غير معارضة نص فلا يكون هذا
نظير معارضتهما **ولا عموم له** اي للمقتضى عندنا لان العموم من اوصاف

اللفظ

اللفظ والمقتضى ليس بملفوظ فلا يثبت فيه العموم ولان الثابت بالضرورة
يتقدر بقدرها فلا حاجة الى اثبات صفة العموم فان قوله اكلت يدل على
المصدر والاكل لا يكون بدون المأكول فيثبت المأكول ضرورة فيتقدر
بقدرها قيل المقتضى يجوز ان يكون عاما كما في قوله اعتق عبيدك عني
بكذا واجيب بان هذا ليس من عموم المقتضى لان المقتضى فيه هو البيع
المضاف الى العبيد والبيع واحد ثابت بقدر ما يصح اعتاقهم وغير ثابت
بالنسبة الى غيره من الاحكام من خيار الرؤية والعيب واشتراط القبول
كاباحة اكل الميتة للمضطر فانه يباح له مقدار ما يندفع به الهلاك وقال
الشافعي المقتضى يقبل العموم لانه بمنزلة النص فيجوز فيه العموم كما في
النص قلنا لا نسلم انه بمنزلة النص من كل وجه وانما كان بمنزلته في تقدمه
على القياس فلا يلزم من هذا ان يكون في قبول العموم مثل النص **حتى**
اذا قال ان اكلت فعبدي حر ونوى طعاما دون طعام لا يصدق
ديانة ولا قضاء هذه نتيجة الخلاف بيننا وبين الشافعي وعنده يصدق
بخلاف قوله ان اكلت طعاما حيث يصح نية التخصيص فيه لان النكرة
وقعت في موضع النفي فعمت فان قلت المصدر في ذكر الفعل مذكور
لغة وهو نكرة في موضع النفي فيصير عاما قلت المصدر الثابت لغة
هو الدال على الماهية لا على الافراد فالعموم للافراد دون الماهية
بخلاف قوله لا آكل اكلا فان اكلا نكرة في موضع النفي يعم فيجوز
تخصيصها بالنية اعلم ان ايراد مسئلة الاكل من قبيل المقتضى

علی قول من شرط فيه ان يكون امرا شرعيا مشكل لان افتقار الاكل
الى الطعام لا يستفاد من الشرع الا ان يقال المقتضى هو الذي ثبت
لتصحيح الكلام شرعا او عقلا لكن يتعذر الفرق بينه وبين المحذوف
لان المقدر في المحذوف ثابت عقلا كما في قوله تعالى واسئل القرية وكذا
اذا قال انت طالق او طلقتك و نوى الثلث لا يصح هذا عطف على
قوله حتى اذا قال انت طالق ان شئت فهي يقع ما نوى من الثلث والثنتين
لان طالق يدل على طلاق فيعمل نيته كما لو صرح به ولو لم يحتمل العموم
لما صح ايجاب الثلث ونحن نقول نعم ان طالق يدل على طلاق هي المصدر
الا ان دلالته على مصدر قايم بالموصوف ليصح بناء الوصف عليه لا على
مصدر قايم بالوصف وهنا وصفت المراة بالطالقية فتدل على
طلاق قايم بها لا على طلاق قايم بالزوج وهو يعني التطليق واما
التطليق امر شرعي ثبت ضرورة ان اتصاف المراة بالطلاق يتوقف
على تطليق الزوج اياها فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء فيتقدر بقدر
الضرورة فان قلت هذا انما يصح في انت طالق دون طلقتك
فانه صريح في الدلالة على ثبوت التطليق من قبل الزوج قلنا دلالته
بحسب اللغة انما هي على مصدر ماض لا على مصدر حادث في الحال
فكان ينبغي ان يكون لغوا لعدم تحقق الطلاق في الزمان الماضي الا
ان الشرع اثبت لتصحيح هذا الكلام مصدرا اي طلاقا من قبل
المتكلم في الحال فصارت دلالته على هذا المصدر اقتضاء لا لغة

بخلاف

بخلاف قوله طلقي نفسك وانت باين حيث يصح نية الثلث فيهما اما في
طلقي نفسك على اختلاف التخريج اما عند الشافعي فيكون ثابتا بالعموم المقتضى واما عندنا
فلان طلقي مختصر من افعلي فعل التطليق فيكون الطلاق ثابتا لغة لا
اقتضاء فيكون بمنزلة الملفوظ فيصح حمله على الاقل وهو الواحد حقيقة
وعلى الكل وهو الثلث مجازا لانه فرد اعتباري وان لم يكن عاما عرفت
من ان المصدر الثابت في ضمن الفعل ليس بعام فان قلتم لم لا يجوز نية
الثلث في المقتضى بهذا الاعتبار لا باعتبار العموم قلنا لانه مجاز
والمجاز صفة اللفظ والمقتضى ليس بلفظ واما في قوله انت باين
فصحت نية الثلث لان البينونة على نوعين خفيفة وغليظة فاذا
نوى الثلث نوى محتمل لفظه فصحت **فصل التخصيص بالوصف الذي**
باسم العلم والمراد به ما يدل على الذات لا على الصفة سواء كان اسم جنس
او اسم علم **يدل على الخصوص عند البعض** وهم ابن فورك والاشعرية
وبعض الحنابلة لانه لو لم يوجب في الحكم لم يظهر للتخصيص فايدة فيكون
الحكم على عدده منتفيا ويقال له مفهوم اللقب وسواء ان يكون
حكم المسكوت عنه مخالفا للمنطوق وله شرايط عند القايلين به وهو ان
لا يظهر اولوية المسكوت عنه من المنطوق في الحكم ان ثبت للمنطوق
ولا مساواته المنطوق في الحكم حتى لو ظهر اولوية المسكوت عنه
او مساواته لثبت الحكم المسكوت عنه بدلالة النص وان لا يرد في المنطوق
ولا يخرج المنطوق مخرج العادة نحو قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم

فان العادة جرت كون الربائب في حجورهم فلا يدل على نفي الحكم عما عداه
ولا يكون للكشف والمدح والذم ونحو ذلك ولا يكون المنطوق لسؤال
او حادثة كما اذا سئل عن وجوب الزكوة في الابل السائمة فقال بناء على
السؤال ان في الابل السائمة زكوة فوصفها بالسوم هنا لا يدل على
عدم وجوب الزكوة عند عدم السوم لقوله عم الماء من الماء فانهم فهموا
عدم وجوب الاغتسال بالاكسال لعدم الماء معنى الاكسال ان يجامع
الرجل امرأته ولا ينزل المني فهم كانوا اهل اللسان فلو لم يدل على الخصوص
لما فهموا ذلك وعندنا لا يدل عليه والا يلزم الكفر في قوله محمد رسول
الله لانه يلزم منه ان غير محمد ليس برسول الله والقائل ان يقول رسالة
محمد عم مستلزم لصدقه وصدقه مستلزم لصحة نبوتهم لانه اخبر بها
فيكون الملازمة المذكورة ممنوعة سواء كان مقرونا بالعدد نحو قوله عم
خمس من الفواسق يقتلن في الحرم فانه لا يدل على نفي الحكم عما عداه
او لم يكن وفيه رد لقول عبد الله الثلجي من اصحابنا فانه قال اذا كان
المنصوص مقرونا بالعدد يدل على الحصر لان في اثبات الحكم في غيره
ابطالا للعدد المنصوص وذا لا يجوز وجوابه ان الحكم في غير المنصوص
انما يثبت بعلة النص لا بالنص فلا يوجب ذلك ابطالا للعدد
المنصوص وعلى هذا زاد المشايخ العتاق والعفو عن القصاص
والنذر لقوله عم ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق
واليمين لان العتاق والعفو نظير الطلاق لكونهما من الاسقاطات



والنذر كاليمين فان قلت استدل اهل السنة على رؤية الله تعالى بقوله
الله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون اذ الكفار خصوا بالحجب فلا يكون
المؤمنون محجوبين وهذا عمل بمفهوم اللقب قلت التخصيص بالشيء
لا يدل على نفيه عما عداه عندنا وحيث دل انما دل لامر خارج لا من
قبيل التخصيص فاستدلالهم بهذه الاية من حيث كونهم محجوبين عقوبة
فيكون اهل الجنة بخلافه والا لا يكون الحجب في الكفار عقوبة لاستواء
الفريقين في الحجب كذا قال العلامة النسفي ويمكن ان يقال قول العلماء
التخصيص في الرواية يوجب نفي الحكم عما عداه كما قال صاحب الهداية
قوله في الكتاب جاز الوضوء من الجانب الاخر اشارة الى انه يتنجس
موضع الوقوع من حيث هذا القبيل حيث يعلم انه لو لم يكن تخصيص
للشيء لما كان للتخصيص فايدة اذا لم يدرك فايدة اخرى بخلاف كلام
الرسول فانه اوتي جوامع الكلم فلعله قصد فائدة لم ندركها لان
النص لم يتناوله اي ما وراء المنصوص فكيف يوجب نفيا او
اثباتا اي لا يمكن ان يثبت فيه الحكم بالنفي ولا بالاثبات واما
الجواب عن قولهم لو لم يوجب ذلك لم يظهر للتخصيص فايدة فنقول
فايدته ان يتامل المجتهد في علة النص فيثبت الحكم في غيره لينال
درجة الاجتهاد والاستدلال منهم اي من الانصار بحرف الاستغراق
هذا جواب عن كلام الخصم في استدلالهم على انحصار الحكم على الماء باللام الموضوعة
المستغرقة للجنس عند عدم المعهود لا بدلالة التخصيص اولما ورد



فی بعض الروایات انما الماء من الماء فان ذلک یوجب الحصر اتفاقا وعندنا
هو کذلک ای هذا الکلام موجب للاستغراق والانحصار علی معنی جمیع
الاغتسالات من المنی فیما یتعلق بعین الماء ای فی الغسل الذی
یتعلق بالمنی وقضاء الشهوة اذ لا یمکن القول بانحصار وجوب
الغسل فی وجود الماء لاجماع المسلمین علی وجوب الغسل علی الحیض
والنفاس فعلی هذا ینبغی ان لا یجب الاغتسال الا بالانزال غیر انه
یثبت عیانا مرة وطورا یعنی مرة اخری دلالة یعنی فی صورة الاکسال
الماء موجود تقدیرا لان التقاء الختانین لما کان سببا لنزول الماء کان
دلیلا علیه فاقیم مقامه والحکم اذا اضیف الی مسمی بوصف خاص ای
الی موصوف بوصف خاص ببعض افراده بان یکون فی نفسه عاما فقید
بوصف مخصوص ببعض الافراد او علق بشرط کان دلیلا علی نفیه
ای نفی الحکم عند عدم الوصف او الشرط عند الشافعی فانه جعل
عدم الحکم مضافا الی عدم الشرط وعندنا عدمه هو العدم الاصلی
الذی قبل التعلیق حتی لم یجوز هذا تفریع لقول الشافعی نکاح الامة
الکتابیة لفوات الشرط والوصف المذکورین فی النص وهو
قوله تعالی فمن لم یستطع منکم طولا ان ینکح المحصنات المومنات فمن ما
ملکت ایمانکم من فتیاتکم المومنات یعنی من لم یملک زیادة فی المال
یملک بها نکاح الحرة فلینکح مملوکة من الاماء المومنات فالایة
علق جواز النکاح الامة المومنة بعدم طول الحرة وقید الفتیات

بالمومنات

بالمومنات اوجب جواز نکاح الامة المومنة عند وجود عدم طول
الحرة لا نکاح الامة الکتابیة لفوات الوصف وحاصله ای حاصل ما
قال الشافعی انه الحق الوصف بالشرط فی کونه موجبا للعدم الحکم عند
عدمه لان الحکم یتوقف علی الشرط مثلا قوله انت طالق علة لوقوع
الطلاق فی الحال لولا قوله ان دخلت الدار فلما تعلق الحکم بالدخول کان
الدخول شرطا کذا قوله انت طالق ان دخلت الدار راکبة فثبت الحکم
عند الدخول لولا قوله راکبة فظهر اثر المنع للوصف کما ظهر للشرط و
اعتبر الشافعی التعلیق بالشرط عاملا فی منع الحکم دون السبب
فان قوله ان دخلت الدار لا یؤثر فی قوله انت طالق ولا یجعله معدوما
بعد ما صار موجودا وانما یؤثر فی حکمه علی معنی انه لولا التعلیق لثبت حکمه
فی الحال کما ان شرط الخیار اثر فی حکم البیع وهو الملک دون انعقاد السبب
فاعتبره علی التعلیق الحسی فان تعلیق العندیل لا یؤثر فی نفسه الذی هو
علة السقوط بالاعلام وانما یؤثر فی حکمه وهو السقوط حتی ابطل
تعلیق الطلاق والعتاق بالملک هذا نتیجة ما قال الشافعی من ان
التعلیق عامل فی منع الحکم دون السبب مثاله لو قال لاجنبیة ان
تزوجتک فانت طالق او قال لعبد الغیر ان اشتریتک فانت حر لا
یقع الطلاق والعتاق عند التزوج والشراء لان قوله انت طالق
سبب وحکمه متاخر ولا بد للسبب من الملک فی المحل واذا لم یوجد
لغا کما لو قال لاجنبیة ان دخلت الدار فانت طالق وعند الشافعی

هذا معطوف على قوله ابطل **التكفير بالمال** في كفارة اليمين بان اعتق رقبة
او اطعم عشرة مساكين او كساهم **قبل الحنث** لان اليمين سبب الكفارة
ولهذا يقال كفارة اليمين فيكون نفس وجوب الكفارة ثابتا قبل الحنث
لوجود سببه فيجوز اداؤه وانما قيد التكفير بالمال لان التكفير بالصوم قبل الحنث
لا يجوز عنده لان وجوب ادائه لا يغاير نفس وجوبه فاذا تاخر وجوب الاداء
الى زمان وجود الشرط علم ان الوجوب منتف فلا يجوز الاداء قبل الوجوب
بخلاف المال فانه جاز ان يتصف بالوجوب ولا يثبت وجوب ادائه كالثمن
المؤجل ولهذا لا يجوز تعجيل الصوم قبل الشهر ويجوز تعجيل الزكوة قبل الحول
فان قلت هذا ليس من التعليق بالشرط في شيء قلنا اشار بهذا الى انه جاز
في السبب والشرط مطلقا سواء وجد فيه صورة التعليق او دونه
الشرط او لا الجواب عن قياسه على خيار الشرط ان الشرط لم يدخل هناك
على السبب بل دخل على الحكم لان البيع لكونه من الاثباتات لا يحتمل التعليق
بالخطر لان تعليق التمليك بالخطر قمار لانه لا يدري المعاملة ايكون او لا
وكان القياس ان لا يجوز البيع بخيار الشرط لكن جوزه الشرع بخلاف
القياس نظرا الى من لا خبرة له في المعاملات فجعلنا الشرط داخلا في الحكم دون
السبب تقليلا للخطر لانه لو دخل على السبب لتعلق السبب والحكم جميعا
بخلاف الطلاق والعتاق فانهما من قبيل الاسقاطات يحتملان التعليق
فجعلنا الشرط داخلا على السبب ليكون التعليق كاملا وعن قياسه
على تعليق التنديل ان التعليق لا يصح في الموجود وانما يعلق شيء

معدوم يتصور وجوده لان تعليق الشيء بالشيء يكون لابتداء وجوده
عند وجود الشرط وهنا التنجيز موجود فلا يكون التعليق لابتداء
وجوده بل يكون نقلا من مكان الى مكان وفرقه بين المالي والبدني
باطل فان الاداء جائز في البدني والمالي جميعا وان تاخر وجوب
الاداء كالمسافر اذا صام في شهر رمضان وفي حقوق العباد الواجب
للعبد هو الفعل ولهذا لو ظفر بجنس حقه فاستوفى تم الاستيفاء وان
لم يوجد الاداء فاما حقوق الله فواجبة بطريق العبادة ونفس المال
ليس بعبادة وانما العبادة اسم لعمل يباشره العبد بخلاف هوى النفس
لابتغاء مرضات الله وفي هذا المالي والبدني سواء كذا قاله شمس الائمة
وعندنا المعلق بالشرط لا ينعقد سببا لان الايجاب وهو قوله انت طالق
لا يوجد الا بركنه وهو ان يكون صادرا من الاهل **ولا يثبت الا في**
محل وهو الملك **وههنا** اي في تعليق الطلاق والعتاق بالملك **الشرط**
حال بينه وبين المحل لان الشرط تصرف من المتكلم يؤثر فيما فيه
اختيار المتكلم وهو التطليق دون وقوع الطلاق لانه جرى بعد التعليق
ويجعل الشرط مانعا من وصول التطليق دون وقوع الطلاق
الى المحل **فبقي مضافا اليه وبدون الاتصال الى المحل لا ينعقد**
سببا فان قلت لما لم يصل الى المحل كان ينبغي ان يلغو قوله ان تزوجتك
فانت طالق كما اذا قال لاجنبية انت طالق قلت لما كان الشرط في حق
الوصول جعل كلاما صحيحا لان يكون سببا حتى لو علق بشرط لا يرجى الوقوف

على وجوده لغا مثل انت طالق ان شاء الله ولغا ثم ان يقول يشكل
تعليق الطلاق والعتاق بالملك لما روى عن عبد الله بن عمرو بن العاص
انه خطب امرأة فابوا ان يزوجوها الا بزيادة صداق فقال ان تزوجها
فهي طالق ثلثا فبلغ ذلك الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لا طلاق
قبل النكاح فان الحديث مفسر لا يقبل التاويل فلا بد ان يبين نسخه
او عدم صحته اعلم ان الشافعي خالفنا في اربعة مواضع في ان الوصف
عنده كالشرط وعندنا لا وفي ان عمل الشرط عندنا في منع السبب
وعنده في منع الحكم وفي ان عدم معا على العدم الاصلي لا اثر لعدم
الشرط فيه عندنا وعنده عدم الشرط موجب لعدم الحكم وثمرة
الخلاف تظهر في ان هذا العدم لا يكون حكما شرعيا ولا يجوز تعديته
بالقياس عندنا وعن هذا قبيل المعلق بالشرط كالمنجز عند وجوده و
عنده ينعقد اي ال فان قلت اذا علق العاقل طلاق امرأته بالدخول
ثم جن فدخلت الدار تطلق ولو كان في هذه الحالة لا تطلق قلت
انما يصح تحره بعدم اعتبار كلامه وما قلنا انه يجر يكون في كلام
صحيح شرعيا فراعى وجود المحل عند وجود الشرط **والمطلق** وهو
ما لم يكن موصوفا بصفة على حدة كرقبة **يحمل على المقيد وان كانا**
في حادثتين او في حادثة واحدة كما حمل قوله عم في خمس من الابل
زكوة على قوله عم في خمس من الابل السائمة زكوة **عند الشافعي**
لان المطلق ساكت كالمجمل والمقيد ناطق كالمفسر فكان المقيد اولى

اعلم انهما اما ان يردا في السبب والشرط او يردا في الحكم وح اما ان
يتحد الحكم والحادثة او يتعدد او يتحد الحكم ويتعدد الحادثة او بالعكس
فهذه خمسة اقسام فقسم منها يجب الحمل بالاتفاق وهو ما اذا كان في
حكم واحد في حادثة واحدة وقسم لا يجب الحمل فيه بالاتفاق وهو ما اذا
كانا متعددين واما الثلث الباقية فمختلف فيها ففي القسم الاول و
هو ورودهما في غير الحكم ذهب بعض اصحابنا الى وجوب الحمل وذهب
اكثر اصحابنا الى امتناعه وهو مختار المصنف وفي القسم الاخير وهو
ما يتعدد الحكم دون الحادثة ذهب بعض اصحاب الشافعي الى الحمل فيه ايضا
وفي عكسه اتفقت الحنفية على امتناع الحمل والشافعية على وجوده
فان قلت على ما ذكرت من المذاهب يلزم ان يكون في كلام المصنف
تسامح لانه قال وان كانا في حادثتين وهو ليس على اطلاقه على ما
ذكرت بل اذا لم يكن الحكم متعددا قلت تمثيله بقوله **مثل كفارة القتل**
فانها مقيدة بالايمان كقوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة **وساير الكفارات**
ككفارة الظهار واليمين فان الرقبة فيها غير مقيدة بالايمان قد يشير
الى اتحاد الحكم **لان قيد الايمان** هذا تعليل من قال بالحمل في الحادثتين
بالقياس **زيادة وصف يجري مجرى الشرط فيوجب النفي عند**
عدمه اي نفي الحكم عند عدم الوصف **في المنصوص** اي في كفارة
القتل لما مر من اصله **وفي نظيره من الكفارات لانها جنس واحد** من حيث
ان الكل تحرير في تكفير مشروع للتبري والزجر كما جعل تعقيبة الابدي

بالمرافق في الوضوء تقييده في التيمم لانهما نظيران في كونهما طهارة والطهارة
في اليمين لم يثبت في القتل هذا اشارة الى سؤال يرد على ان قيل وهو
ان الطعام لم يثبت في كفارة القتل حملا لها على كفارة اليمين والكل
جنس واحد فاجاب بقوله لان النفي وقع ثابت باسم العلم وهو عشرة
مساكين وهو اي التخصيص باسم العلم لا يوجب الا الوجود اي وجود الطعام
عند وجود عشرة مساكين ولا يوجب عدم الطعام عند عدمه لان
التخصيص باسم العلم ليس بتقييد حتى يلزم من انتفائه انتفاء الحكم ويكون
وجوده يوجب الحكم ولا تعرض له للعدم عند العدم واذا لم يثبت
المعدوم في محل المنصوص لا يمكن تعديته الى غيره لان تعدية المعدوم
محال وخص الطعام باليمين لان طعام الظهار ثابت في القتل في احد
قولي الشافعي وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد وان كانا في حادثة وهذا
يشير الى انه لا يحمل في حادثتين بالطريق الاولى لامكان العمل بهما اذا
كانا في حادثتين لجواز ان يكون التوسعة مقصودة في حادثة والتضييق
في اخرى وكذا اذا كانا في حادثة بعد ان يكونا في حكمين لجواز ان يكون
التشديد مقصودا في حكم والتسهيل في اخرى الا ان يكونا في حكم
واحد استثناء من قوله لا يحمل المطلق يعني يحمل المطلق على المقيد عندنا
اذا كانا في حكم واحد وحادثة واحدة لان العمل بهما غير ممكن فيجب العمل
ضرورة مثل صوم كفارة اليمين ورد فيه فصيام ثلثة ايام وورد
فيه نص مقيد وهو قراءة ابن مسعود فصيام ثلثة ايام متتابعات

لان

لان الحكم وهو الصوم لا يقبل وصفين متضادين التتابع وعدمه فاذا
ثبت تقييده بطل اطلاقه حملا على المقيد وقراءة ابن مسعود مشهورة
حتى جازت الزيادة بها على كتاب الله فان قلت كيف قال المصنف لا
متضادين والمتضادان الامران الوجوديان المتعاقبان على موضوع
واحد قلت اراد من المتضادين المتقابلين مجازا من قبيل ذكر الخاص
وارادة العام فان قلت كيف قيل انه قراءة ابن مسعود وقد شرط
في القران التواتر قلت يحتمل انه كان قرانا انساه الله على قلوب المؤمنين
نسخ تلاوته وابقاء حكمه سوى قلب ابن مسعود وفي صدقة الفطر
ورد النصان وهو قوله عم ادوا عن كل حر وعبد وقوله عم ادوا
عن كل عبد وحر مسلمين ولا مزاحمة في الاسباب اذ يجوز ان يكون للشيء
الواحد اسباب متعددة كالملك فانه يثبت بالبيع والهبة وغيرهما
فوجب الجمع بين النصين والعمل بكل منهما من غير حمل فان قلت اذا لم
يحمل المطلق على المقيد ادى الى الغاء المقيد فان حكمه يفهم من المطلق
فما الفائدة في ايراده قلنا الفائدة فيه ان يكون المقيد دليلا على الاستحباب
ولقائل ان يقول فعلى هذا ينبغي ان لا يحمل المطلق في صوم كفارة اليمين
على المقيد بالتتابع لان العمل بهما ممكن وفايدة القيد اظهار كون التتابع
مستحبا ولا نم ان القيد بمعنى الشرط هذا جواب عن الشافعي لان قوله التقييد
بالوصف بمنزلة التعليق بالشرط غير مسلم على الاطلاق لان الصفة قد
يكون علة وقد يكون اتفاقية فلا بد عن اقامة الدليل على ان القيد المتنازع

فيه معنى الشرط **ولئن كان** اى لئن سلمنا ان هذا القيد بمعنى الشرط
فلا نم انه يوجب النفى اى يوجب عدم الحكم عند عدم الشرط لان محل النزاع
الشرط النحوى وهو ما دخل عليه شئ من الادوات المخصوصة الدالة
على سببية الاول للثانى لا الشرط العرفى وهو ما يتوقف عليه وجود
الشئ سواء كان داخلا او خارجا ولا الشرط على اصطلاح المتكلمين
وهو ما يتوقف عليه الشئ ولا يكون داخلا فيه ولا مؤثرا وظاهر
ان الشرط النحوى لا يلزم ان يكون موقوفا عليه نحو ان دخلت الدار فانت
طالق فعند انتفاء الدخول يمكن ان يقع الطلاق ولان اعلى درجات
الوصف ان يكون علة وهى اعلى من الشرط لان وجوب الحكم مضاف
الى العلة دون الشرط ولا تاثير للعلة فى عدم الحكم فكيف للشرط و
لان العدم ليس بحكم شرعى لان الحكم الشرعى ما يكون ثبوته لورود
الشرع والعدم متحقق قبل الشرع فلا يكون حكما شرعيا فلا يمكن
تعديته الى غيره فيقتصر عدم الحكم لعدم القيد على مورد النص فى
كفارة القتل **ولئن كان** اى لئن سلمنا انه يمكن تعديته فلا نم الاستدلال
به فانما **يصح الاستدلال به على غيره ان لو صحت المماثلة** بين الاصل
والفرع **وليس كذلك** اى لا مماثلة بين المقيد والمطلق فى السبب
والحكم اما الاول فلان السبب فى المقيس هو القتل **فان القتل اعظم
الكبائر** وليس كذلك اليمين والظهار فان قلت لا نم ان القتل الخطاء
اعظم من الظهار واليمين قلنا الكفارة تجب بالقتل العمد واليمين الغموس

عندنا

بينهما ثبت صح

عندنا والقتل العمد اعظم منه فلما ثبت التفاوت بين القتل الخطاء
واليمين المعقودة ولقائل ان يقول لا نم ان القتل العمد اعظم
من الغموس ولئن سلمنا فلا نم من لزوم التفاوت بينهما التفاوت
بين القتل الخطاء واليمين المعقودة على ان قوله عم خمس من
الكبائر وعد منها القتل من غير فصل يدل على انه ليس باعظم
واما الثانى فلان حكم القتل وجوب التحرير والصوم على الترتيب
مقتصرا عليهما وحكم اليمين التخيير فى الاشياء الثلثة مع النقل الى
الصوم عند العجز وحكم الظهار وجوب التحرير والصوم والاطعام
ومع وجود الفارق يبطل القياس **واما قيد الاسامة** فهذا جواب
عما يرد نقضا علينا وهو انكم جعلتم قيد الاسامة نافيا لوجوب
الزكوة فى غير السائمة وحملتم المطلق وهو قوله عم فى خمس من
الابل زكوة على المقيد وهو قوله عم خمس من الابل السائمة
زكوة **والعدالة** فى قوله تع واشهدوا ذوى عدل منكم جعلتم
نافيا لاطلاق قوله تع واستشهدوا شهيدين من رجالكم **فلم
يوجب النفى** اى نفى الجواز بدون القيد **لكن السنة المعروفة فى
ابطال الزكوة من العوامل والحوامل** وهو قوله عم ليس فى العوامل
والحوامل ولا فى البقرة المثيرة صدقة اى زكوة **اوجب نسخ
الاطلاق** اى اطلاق قوله عم فى خمس من الابل شاة **والامر بالتثبت**
اى التوقف **فى نبإ الفاسق** اى خبره وهو قوله تعالى يا ايها الذين

امنوا ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا اى اطلبوا بيان الامر
وانكشاف الحقيقة فلا تعتمدوا على قوله **اوجب نسخ الاطلاق**
اى اطلاق قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان
قلت ان اراد من النسخ ما هو المصطلح فذلك يقتضى تأخر النسخ
وهو غير معلوم وان اراد غيره فليس بمعهود قلت ان اردت
انه غير معلوم لك فم وجهلك لا يضرنا وان اردت انه غير معلوم
مطلقا فممنوع لان علمائنا ذكروا قاطبة في كتبهم انه منسوخ
فدل ذلك لانهم عرفوا تأخره او نقول المراد من النسخ هنا غير
المصطلح وهو ترجيح احد الدليلين على الآخر فان المطلق والمقيد
لما تعارضا رجح المقيد بالسنة الموفقة **وقيل ان القران في**
النظم اى الجمع بين الكلامين بحرف الواو **يوجب القران في الحكم**
لان رعاية التناسب بين الجمل شرط حتى لا يقال زيد منطلق وحكم
الخليفة في غاية الطول **فلا يجب الزكوة على الصبى لاقترانها بالصلوة**
في قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة تحقيقا للمساواة في
الحكم لان الواو للعطف وموجبه الاشتراك وانه يقتضى التسوية
واعتبروا اى قاسوا الجملة التامة **بالجملة الناقصة** كان دخلت
الدار فانت طالق وزينب فانه يشارك المعطوف في الخبر والحكم
وقلنا ان عطف الجملة على الجملة لا يوجب الشركة لان الشركة انما وجب
في الجملة الناقصة لافتقارها اى الناقصة **الى ما تم به** وهو الخبر لا لنفس

العطف قوله لان تعليل المقدر تقديره ولا نسلم انا قلنا بالحاق الناقصة
لان الشركة فيها باعتبار الافتقار **واذا تم المعطوف بنفسه لم يوجب**
الشركة الا فيما يفتقر اليه نحو قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى
حر وهذه الجملة وان كانت تامة ايضا لكنها ناقصة تعليقا لانه عرف
بدلالة الحال ان غرضه تعليق العتق بالشرط ولم يذكر شرطا على
حدة فصار ناقصا من حيث الغرض بخلاف قوله ان دخلت الدار
فانت طالق وزينب طالق طلقت زينب في الحال لانه كلام تام
لا يحتاج الى الاشتراك في التعليق اذ لو كان غرضه الشركة لاقتصر
على قوله وزينب فاذا افرد بالخبر دل ان مراده نجز **والعام اذا**
خرج مخرج الجزاء يعنى العام اذا نقل في النص مع سببه يكون جزاء
السبب منقول معه كما روى ان ماعزا زنى فرجم ورسول الله
صلى الله عليه وسلم سهى فسجد **او مخرج الجواب** كقول من دعى الى الغداء
فقال ان تغديت فعبدى حر **ولم يزد عليه** اى على قدر الجواب **ولم يستقل**
بنفسه اى لم يعد مبتدءا بل معطوف على مقدر تقديره الكلام او
خرج العام مخرج الجواب واستقل في ذلك الجواب بنفسه او لم يستقل
كما اذا قال لاخر اليس لى عليك الف فقال **تخصص العام بسببه** اما في الصورة
الاولى فلان المتقدم سبب وجوبه فيتعلق به ضرورة تعذر الاثر
بلا مؤثر واما في الثانية فلان كلامه مبنى على كلام الداعى فكأنه قال
ان تغديت الغداء الذى دعوتنى اليه فيخصص به واما في الثالثة

فلان كلامه ~~مبني على الكلام السابق~~ فالم يعد ما لم يرتبط بما قبله من السبب

صار كبعض الكلام **وان زاد** اى المتكلم الكلام **على قدر الجواب لا يختص**

بالسبب ويصير مبتديا بكسر الدال اى مبتديا كلاما آخر غير متعلق

بما قبله كما اذا قال في جواب الداعي الى الغداء ان تغديت اليوم

فعبدي حر فان العام لا يختص بالسبب بل يتناوله وغيره يحنث اذا

تغدى في ذلك اليوم في اى وقت كان يحنث ولو نوى به الجواب

صدق ديانة لانه مع الزيادة يحتمل الجواب ولا يصدق قضاء

لانه خلاف الظاهر وفيه تخفيف **حتى لا تلغى الزيادة** وهو ذكر اليوم

وفي الغاء كلام فساد ولا يخفى فان قلت في رعاية الزيادة الغاء

دلالة الحال وهي كون الجواب مختصا بالسؤال وفي رعاية دلالة

الحال الغاء الزيادة فلم رجحتم رعاية الزيادة قلت رعاية المنطوق

اولى من رعاية الدلالة لانه اقوى **خلافا للبعض** وهم مالك والشافعي

وزفر فعندهم يتقيد بالغداء المدعو اليه كما اذا لم يزد لان الجواب

ان يجعل عاما لا يطابق السؤال قلنا لا نم وقد زاد النبي عليه السلام

حين سئل عن التوضي بماء البحر هو الطهور ماؤه والحل ميتته

اعلم ان اطلاق المصنف لفظ العام على الاقسام الاربعة مشكل

لان كون رحم ليس بعام لكونه نكرة في سياق الاثبات وكذا لو قيل

وما قيل انه عام من حيث الاسباب لان قوله فرجم لو لم ينقل

سببه لاحتمل انه رجم لردته او قتل بغير حق وكذا قوله نعم ديس

بل يحتمل ان يكون جوابا لانواع الكلام فرده ولان دلالته عليها

بالاقتضاء ولا عموم له وح لا يصح تخصيص بعض الاسباب والاشبه

في الجواب ان يقال انه من باب التغليب لان الاختلاف في العام المطلق

لما كان واحدا اطلق لفظ العام تغليبا على ان المطلق عام عند الخصم

واراد بالعام المعنى الذي يشملهما وهو عدم التعيين مجازا **قيل**

الكلام المذكور للمدح كقوله ان الابرار لفي نعيم **او الذم** كقوله

والذين يكنزون الذهب والفضة **لا عموم له** وان كان اللفظ

عاما فلا يستدل به على وجوب الزكوة في الحلى وقالوا المقصود في

ذلك المدح او الذم لا العموم **وعندنا هذا فاسد** لان اللفظ دال على

العموم وليست دلالته على المدح او الذم مانعة عن دلالته على العموم

اذ لا منافاة بينهما **وقيل الجمع المضاف** اى المنسوب **الى جماعة**

حكمه حقيقة الجماعة في حق كل فرد وهذا منقول من زفر فانه زعم ان

صيغة الكلام لان المضاف الى جماعة مضاف الى كل واحد منهم

كقوله خذ من اموالهم صدقة فان الصدقة يوخذ من اموال كل

واحد منهم اذا وجد شرايطها **وعندنا يقتضي مقابلة الاحاد بالاحاد**

كما قال الله جعلوا اصابعهم في اذانهم والمراد ان كل واحد جعل اصبعه

في اذنه لا في اذان الجماعة **حتى اذا قال للمرأتين ان ولدتما ولدين فانتما**

طالقان فولدت كل واحدة منهما ولدا طلقتا ولا يشترط ولادة

كل واحدة منهما ولدين وعند زفر لا تطلقان حتى ولدت كل منهما

بل المضاف الى جماعة

مقابلة الاحاد بالاحاد

ولدين وقيل الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده واحدا كان او
غيره لان الامر بالشيء الطلب وجود ذلك الشيء ولا وجود له
مع الاشتغال بضده فيكون الامر بالشيء نهيا عن الاضداد لوقوع
النكرة في موضع النهي فصار كون الامر نهيا عن ضده من ضرورات
حكم وجود المأمور به والنهي عن الشيء يكون امرا بضده اذا
كان له ضد واحد كالحركة والسكون فان الامتناع عن الحركة لا
يتاتى الا باتيان السكون فيكون امرا به واذا كان له اضداد لا يكون
امرا بالاضداد لعدم وقوع النكرة في موضع الاثبات ويمكن ان يجعل
امرا بواحد منها غير عين والامر قد يثبت في المجهول كما في احد انواع
الكفارات وقال بعض اصحاب الشافعية لا حكم له في ضده وعندنا
الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده والنهي عن الشيء يقتضي ان
يكون ضده في معنى سنة واجبة اي مؤكدة قريبة الى الواجب
ليس المراد من الاقتضاء في موضعين جعل غير المنطوق منطوقا
لصحة المنطوق اذ لا توقف لصحة المنطوق عليه اذ يصح الامر بدون
ادراج معنى النهي في الضد وكذا يصح النهي بدون ادراج معنى الامر
في الضد ولما كان الثبوت في الضد ضرورة لا مقصودا سمي
اقتضاء اشبه بالاقتضاء المصطلح في نفس الثبوت ضرورة
فيثبت ادنى درجات النهي وهو الكراهة اعترض عليه صاحب
الميزان بان ترك الصلوة حرام يعاقب عليه والمكروه لا يعاقب

عليه فلا يكون الامر بالشيء مقتضيا كراهة ضده اجاب عنه المصنف
بقوله وفائدة هذا الاصل وهو ان الامر بالشيء يقتضي كراهة
ضده ان التحريم الثابت في ضد المأمور به اذا لم يكن مقصودا
بالامر لا يعتبر الا من حيث يفوت الامر اي المأمور به بسبب
الاشتغال بالضد والتفويت حرام فاذا لم يفوته اي لم يفوت
الاشتغال بالضد المأمور به كان الاشتغال بالضد مكروها ولا حرام
كالامر بالقيام اي الركعة الثانية ليس بنهي عن القعود قصدا
حتى اذا قعد ثم قام لم تفسد صلوته بنفس القعود لانه لم يفت
به المأمور وهو القيام لكنه يكره القعود لاستلزام تاخير
الجواب فاذا فات القيام المأمور به يكون القعود حراما فعلى مذهب
الجصاص يجب ان يكون القعود حراما مطلقا سواء اتى بالقيام
بعد القعود او لم يات فيندفع قول صاحب الميزان لان ترك الصلوة
مفوتة للمأمور به فيكون حراما واذا لم يفوته يكون مكروها
والمعاقبة ههنا ليس باعتبار الفعل العبد الذي هو مكروه بل
باعتبار ترك المأمور به الذي هو حرام فان الشيء قد يكون
مكروها باعتبار ويعاقب عليه باعتبار آخر فانه اذا ضاق
وقت العصر فتركها المكلف وعقد صلوة اخرى ففعل هذه الصورة
مكروهة والمصلي يعاقب على ترك الفرض لا على فعل هذه الصلوة
اعلم ان الامر اما مطلق عن الوقت او مقيد به وهو اما مضيق

او موسع والمضيق يحرم ضده بالاتفاق كالصلوة في اخر الوقت
والموسع لا يحرم ضده بالاتفاق كالصلوة في اول وقتها لكن
التحريم في المضيق ليس بمضاف الى الامر عند فخر الاسلام بل هو مضاف
الى التفويت لان الامر لما لم يكن موضوعا له لا يكون مقصودا
به فلا يفيد بخلاف التفويت لانه لكونه مخالفا للشرع حرام فيصح
اثبات التحريم به وبهذا تبين الفرق بين قول الجصاص ومختار
فخر الاسلام فانه يجعل التحريم مضافا الى التفويت فلما لم يكن تفويتا
لا يفيده وانما يقتضي الكراهة والجصاص يجعله مضافا الى نفس
الامر وهو لا يصلح لذلك واما الامر المطلق فلما كان على الفور
عند الجصاص جعل ضده منهيا لان الاشتغال بالضد يفوت
المامور به لا محالة وعندنا لما كان على التراخي لم يجعل كذلك
ولهذا اى لان النهي يقتضي سنية الضد **قلنا ان المحرم لما نهي
عن لبس المخيط** بقوله عم لا يلبس المحرم القباء ولا القميص والسراويل
الحديث **كان من السنة لبس الازار والرداء** لانه لما نهي عن لبس
المخيط كان مامورا بلبس غير المخيط فيثبت سنية لبسها لانه
لانه ادنى ما يقع به الكفاية عن لبس المخيط فان قلت السنة
لا تثبت الا بالنقل لا بمعان كون الشيء اولى قلت ليس المراد
من كون الضد سنة ان يكون قولا او فعلا ماثورا عن النبي
عليه السلام بل المراد به ان يفعل بما ترك كالسنة المؤكدة نظرا

الى

الى كونه ضد المنهي عنه ومحصلا للمطلوب **ولهذا** اى لان الامر
بالشيء يوجب كراهة ضده اذا لم يكن مفوتا لا التحريم **قال ابو يوسف
رحمه ان سجد على مكان نجس لم يفسد صلوته لانه** اى السجود على
مكان نجس **غير مقصود بالنهي** لان النهي عنه ثابت بالامر بالسجود
على مكان طاهر وهو قوله تعالى فاسجدوا والمراد منه السجود على
مكان طاهر بالاجماع وهذا معنى قوله **انما المامور به فعل السجود على مكان
طاهر** والسجود على مكان نجس لا يوجب فوات المامور به **فاذا
اعادها على مكان طاهر جاز عنده** فيكون مكروها لا مفسدا
وقالا الساجد على النجس بمنزلة الحامل له للنجس لانه اذا سجد على النجس
صار ما كان صفة صفة له نجسة فيكون بمنزلة الحامل **والتطهير
عن حمل النجاسة فرض دايم** في جميع اجزاء الصلوة بدليل انه قوله تعالى
وثيابك فطهر اى للصلوة **فيصير ضده مفوتا للفرض كما في الصوم**
اى كما ان الكف عن قضاء الشهوة فرض في الصوم والصوم
يفوت بالاكل في جزء من وقته فكذلك الكف عن حمل النجاسة
فيصير فايتا بالسجدة على مكان نجس فيفسد صلوته **فصل
المشروعات على نوعين** المشروع ما جعله الله شريعة لعباده
اى طريقة يسلكونها **عزيمة** بالجر بدل الكل من الكل وبالرفع خبر
مبتداء محذوف **وهي اسم لما هو اصل منها** اى من المشروعات
المراد به ما ثبت ابتداء باثبات الشارع حقا له **غير متعلق بالعوارض**

هذا بيان لاصالتها لا انه قيد ويدخل في التعريف ما يتعلق بالفعل
كالعبادات وما يتعلق بالترك كالمحرمات اعلم ان انحصارها على نوعين
مذهب فخر الاسلام وتابعه المصنف ومن الاصوليين من لم يجعلها
منحصرة فيهما وقالوا العزيمة ما لزم العباد بايجاب الله تعالى كالعبادات
والرخصة ما وسع على المكلف فعله لعذر مع قيام السبب المحرم فخرج
الندب والكراهية من غير دخولها في الرخصة **وهي** اي العزيمة
اربعة انواع وجه الحصر ان العزيمة لا يخلو من ان يكفر جاحده اولا
والاول هو الفرض والثاني لا يخلو من ان يعاقب بتركه اولا والاول
هو الواجب والثاني لا يخلو من ان يستحق تاركه الملامة اولا والاول هو
السنة والثاني النفل فان قلت يخرج عن هذا الحصر الحرام والمكروه
والمباح قلت الحرام داخل في الفرض او في الواجب لان الحرام ان
ثبت تركه بدليل قطعي فهو فرض كشرب الخمر او ظني فهو واجب
كترك اللعب بالشطرنج والمكروه داخل تحت السنة لان تركه سنة
والمباح داخل في النفل **فريضة وهي ما لا يحتمل زيادة ولا نقصان**
لكونها مكتوبة في اللوح المحفوظ على وجه لا يحتمل التغير الى زيادة
ونقصان **ثبت بدليل لا شبهة فيه** اي دليل قطعي ما يعني شيء
ويحتملان صفتان لما وهذا التعريف ليس بمانع لشموله البعض
المباحات والنوافل الثابتين بدليل لا شبهة فيه كقوله تعالى فكاتبوهم
ان علمتم فيهم خيرا فاذا قضيت الصلوة فانتشروا واذا حللتم

فاصطادوا

فاصطادوا والمختار في تعريفه انه الحكم الذي ثبت بدليل قطعي استحق
تاركه تركا كليا بلا عذر العقاب **كالايمان والاركان الاربعة**
وهي الصلوة والزكوة والصوم والحج **وحكمه** اي حكم الفرض **اللزوم**
علما اي حصول العلم القطعي بثبوته **وتصديقا بالقلب** اي يجب
اعتقاد حقيقته وهذا ليس بتفسير لقوله علما اذ لا يحصل التصديق
بنفس العلم **وعملا بالبدن** اي يجب عمله بالبدن **حتى يكفر** بسكون
الكاف اي ينسب الى الكفر من الكفر اذا دعاه كافرا **جاحده ويفسق**
تاركه بلا عذر احترز به عن الاكراه الا ان يكون تاركا على وجه
الاستخفاف فحينئذ يكفر لان الاستخفاف بالشرايع كفر **وواجب وهو**
ما يثبت بدليل فيه شبهة كصدقة الفطر والاضحية وتعيين
الفاتحة فان كلا منها يثبت بخبر الواحد **وحكمه اللزوم عملا** اي يجب
اقامته كاقامة الفرض **لا علما على اليقين** اي لا يجب اعتقاد لزومه
قطعا **حتى لا يكفر جاحده ويفسق تاركه اذا استخف باخبار الاحاد**
بان لا يرى العمل بها واجبا **واما متاولا فلا** يعني اذا تركه بمعنى
ادى اجتهاده اليه بان قال هذا الخبر غريب وضعيف او مستنكر او
مخالف للكتاب لا يفسق تاركه لان التاويل من سيرة السلف والهم
رحمهم لم يتعرض بما اذا تركها ونا بلا استخفاف ولا تاويل وذكر في
الكشف الصحيح انه يفسق تاركه لا استخفافا ولا متاولا لان الادلة
القطعية دلت على وجوب العمل بخبر الواحد فان قلت الواجب كما يثبت

العزيمة اربعة انواع

الفرض ما ثبت بدليل لا شبهة فيه

الواجب ما ثبت بدليل فيه شبهة

بخبر الواحد يثبت بالمشهور وبالكتاب ابتداء قول فما وجه تخصيصه
بخبر الواحد قلت هذا حكم على الغالب فان عامة الواجبات يثبت
جعل الشارع الفرض والواجب مترادفين لان الفرض لغة
هو التقدير لغني سواء كان مقطوعا به او مظنونا جوابه معلوم
مما ذكرنا وسنة وهي الطريقة المسلوكة في الدين التي يطالب
المكلف باقامتها من غير افتراض ولا وجوب احترز بقوله يطالب
وبقوله من غير افتراض ولا وجوب عن الفرض والواجب
اهمل المصنف رحمه الله بعض القيود اعتمادا على فهمها مما ذكره في
حكمها وهو قوله وحكمها ان يطالب المرء باقامتها من غير افتراض
ولا وجوب لان السنة هذا استثناء منقطع بمعنى لكن من قوله
وحكمها ان يطالب المرء يعني لفظ السنة عند الاطلاق قد يقع على
سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وغيره من الصحابة رضي الله عنهم
لانهم اعلام في الدين وطريقهم يكون طريقة مسلوكة في الدين
وقد قال عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين
وقال الشافعي مطلقها طريقة النبي عليه السلام لانه هو المتبع
على الاطلاق فلفظ السنة عند الاطلاق لا يحمل الا على سنته وما
ذكروا من الحديث لا يلزمنا لانا لا ننكر جواز اطلاقها مع التقييد
فكلامنا في لفظ السنة مطلقا رجح صاحب الميزان هذا القول
وهي اي السنة نوعان سنة الهدى وهي التي اخذها تكميل الدين

وتاركها

وتاركها يستوجب اساءة اي جزاء اساءة وهو اللوم والعتاب
او سمي جزاء الاساءة اساءة كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة كالجماعة
والاذان والاقامة ونحوها قال محمد اذا اصر اهل مصر على ترك الاذان
والاقامة امروا بهما وان ابوا يقاتلون بالسلاح لان تركهما هو
من اعلام الدين استخفاف بالدين وزوائد اي النوع الثاني من
السنن الزوائد وهي التي اخذها حسن اي شرعها وتاركها لا
يستوجب اساءة وكراهية كسير النبي عليه السلام في لباسه وقيامه
وقعوده وتطويل الركوع والسجود ونحوها ونفل وهو ما يثاب
المرء على فعله من غير ايجاب ولا يعاقب على تركه وههنا كلام من
وجهين احدهما انه كان ينبغي ان يعرف النفل ولا ان يذكر حكمه
وانت ترى انه عرفه بحكمه وقد عرفه بعضهم بانه هو العبادة المشروعة
لنا لا علينا وبالقيد الاخير خرج السنة لانها طريقة النبي عليه السلام
وسبيلها الاحياء فكان حقا علينا فهو يثبنا على تركها ثم قال
وحكمه ان يثاب على فعله ولا يذم على تركه وثانيهما كان ينبغي ان
يقول ولا يعاتب بالتاء او يقول ولا يذم على تركه كما قال صاحب
التقويم لانه لا يلزم من نفي العقاب نفي الذم ولا نفي العتاب
والزائد على الركعتين للمسافر نفل لهذا اي لاجل انه يثاب
على فعله ولا يعاقب على تركه فان قلت صوم المسافر يصدق
عليه حكم النفل واداؤه يقع فرضا قلت المراد من الترك الترك

النفل

مطلقا وصوم المسافر ليس كذلك لانه لو ادرك عدة من ايام أخر
ولم يقضه يعاقب عليه فلم يكن نفلا فان قلت الزيادة على الايات
الثلث في القراة في الصلوة يقع فرضا مع ان حد النفل صادق
عليه قلت لانم انها قبل التحقيق يقع فرضا بل هي نفل ولكنها
تنقلب نفلا فرضا بعد تحققها لدخولها تحت الامر وهو قوله تعالى
فاقرؤا كما تنقلب النافلة فرضا بعد الشروع وقال الشافعي لما
شرع النفل على هذا الوصف وهو عدم اللزوم وجب ان يكون
يبقى كذلك فلا يلزم بالشروع وصل له تركه لان حقيقة الشي
لا يتغير بالشروع ولو اتمه صار مؤديا للنفل لا مسقطا للواجب
وقلنا ان ما اداه وجب صيانته وحفظه من الابطال لان العمل صار
حقا لله تعالى ولهذا لو مات كان مثابا عليه ولا سبيل اليه اي الى حفظه
الا بالتزام الباقي فوجب الاتمام عليه ضرورة صيانة حق الغير
ولان المؤدي لو نظر اليه يلزم الباقي ولو نظر الى غير المؤدي
لا يلزم لانه نفل كما قال الشافعي فرجح المؤدي لانه موجود و
الباقي معدوم فان قلت ان كان المؤدي عبادة فلا حاجة الى
التزام الباقي وان لم يكن عبادة فلا وجه لكونه حقا لله تعالى وسلما
اليه قلت انه عبادة لما تقدم ولئلا يلزم تركب الشي من منافيه
وانما لزم الباقي لكونه شرطا لبقائه عبادة لا لكونه عبادة و
قال الله تعالى لا تبطلوا اعمالكم وعدم ابطاله بالتزام الباقي لان المؤدي

فقد

من الصلوة على معنى انه يعتبر مع غيره صلوة فيكون عبادة
من هذا الوجه ولكن باعتبار انه جزء مما لا يتجزى لا حكم له
بدون الاجزاء الباقية وكل جزء عبادة متعلقة بما قبله
وبما بعده ضرورة الاتحاد وجعل كل جزء تقدم عليه شرطا
لانعقاده عبادة ووجود الباقي شرطا لبقائه عبادة فان
قلت الامتناع عن اداء الباقي لا يكون ابطالا لان الابطال
فيما مضى من الافعال محال لانه عرض فكما وجد انقضى فلا يتصور
فيه التغيير بعد الانعدام ولكنه اذا امتنع فات عنه وصف
العبادة فلا يكون مضافا الى فعله كمسافر صلى الظهر لا يحل له
ابطالها بل يحل له اقامة الجمعة وبطلان الظهر يكون ضمنيا
قلت الامتناع عنه ابطال لانه لما اتى بما ينافي العبادة فسدت
الاجزاء المتقدمة وابطال الظهر المؤدات غير منهي عنه لانه ابطله
ليؤدي ما احسن منه كهادم المسجد ليبني احسن منه والاعمال
المتقدمة اعطي لها حكم الجواهر ولهذا ابطلها الردة بالاجماع
وهو اي الشروع في النفل كالنذر في كونه موجبا للمضي في غيره
اولم اجزاء المؤدي بمنزلة المنذور من حيث ان كل واحد منهما
صار لله تعالى اما المؤدي فلما ذكرنا واما المنذور فلانه صار لله
تسمية لا فعلا وما وقع لله تعالى فعلا اقوى مما صار له تسمية لانه
صار له فعلا صار موجودا مسلما الى صاحب الحق وما صار له تسمية

لم يوجد بعد لان ايجابه غير بنذر الوعد ثم لما وجب لصيانته اي
لصيانة المنذور ابتداء الفعل الذي هو اقوى الامرين في الايجاب
فلان يجب لصيانته ابتداء الفعل وهو الشروع فيه الذي هو
اقوى الامرين في الصيرورة لا بقاؤه اي بقاء الفعل الذي هو
ادنى الامرين اولى لان البقاء اسهل من الابتداء حتى اشترط
الشهود في ابتداء النكاح دون بقائه ورخصة وهي اربعة
انواع عرف ذلك بالاستقراء او يقول اطلاق اسم الرخصة اما ان يكون
بطريق الحقيقة او المجاز وكل واحد منهما اما ان يكون [illegible]
في اسم الرخصة اولا فانقسم على اربعة بالضرورة نوعان من الحقيقة
احدهما احق من الآخر يجوز ان يكون احق افعل التفضيل من حق
الشيء اذا ثبت اي احدهما في كونه حقيقة اقوى من الآخر كذا قاله
شارح ولقائل ان يقول كون الشيء حقيقة معنى لا يقبل التشكيك
حتى يكون اقوى والاولى ان يجعل من حق كما ان تفعل كذا اي انت
خليق به يعني اطلاق اسم الرخصة على احدهما انسب من الآخر والتسمية
يوصف بالمناسبة وانما كان انسب لان الرخصة بمقابلة العزيمة
فلما كانت العزيمة اقوى كانت الرخصة اقوى ونوعان من المجاز
احدهما اتم من الآخر اي اكمل في كونه مجازا فان قلت التقسيم اما
تقسيم الكلي الى جزئياته او الكل الى اجزائه وظاهر ان هذا التقسيم
ليس من القسم الثاني ولا من القسم الاول ايضا لان شرط الكلي صدقه

الرخصة اربعة انواع

على جزئياته بالحقيقة والرخصة ليست كذلك لانها صادقة على القسمين
الآخرين مجازا قلت المقسم ما يطلق عليه اسم الرخصة واما احق
نوعي الحقيقة فما استبيح كان المناسب ان يعرف اولا ثم يقسم
ولكن جمعهما في تعريف واحد غير ممكن لانهما بين مجاز وحقيقة
المراد من الاستباحة ان يعامل معاملة المباح في سقوط المؤاخذة
لا انه يصير مباحا مع قيام المحرم اي السبب المحرم احترز به عن مثل
الصيام في الظهار عند فقد الرقبة فانه استبيح لعذر وهو فقد
الرقبة ولكن لا مع محرمه ويكون في الرخصة من القسم الرابع وقيام
حكمه وهو الحرمة فلا يلزم من سقوط المؤاخذة ثبوت الاباحة فان
الكبيرة اذا عفيت عن مرتكبها لا يصير مباحا مع عدم المؤاخذة
عليها ولما كانت الحرمة مع سببها قائمتين في هذا القسم كانت الرخصة
اكمل كالمكره اي مثل ترخص من اكره بما يخاف على نفسه او على عضو
منه على اجراء كلمة الكفر فانه رخص له الاجراء على اللسان وقلبه
مطمئن بالايمان لان حقه في نفسه يفوت عند الامتناع صورة
ومعنى اما صورة فبتخريب البنية واما معنى فبزهوق الروح و
الاقدام عليها لا يفوت حق الله معنى لان الركن الاصلي وهو
التصديق قائم وافطاره في رمضان يعني اذا اكره الصائم
على الافطار يباح له الافطار لانه اذا امتنع فقتل يفوت حقه صورة
ومعنى واذا اقدم على الفطر يفوت حق الله صورة لا معنى لانه يفوت

الى بدل وهو القضاء فكان له رخصة في الفطر لرجحان حقه واتلاف
مال الغير اي اذا اكره على اتلاف مال الغير رخص له ذلك لرجحان حقه
في نفسه وحق الغير لا يفوت معنى لانجباره بالضمان وترك الخائف على
نفسه الامر بالمعروف وترك عطف على المكره في قوله كالمكره وقوله
الامر مفعول للترك يعني اذا خاف التلف على نفسه رخص له ترك
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لانه لو اقدم يفوت حقه صورة و
معنى ولو ترك يفوت حق الله صورة لا معنى لان اعتقاد حرمة الترك
باق وجنايته على الاحرام اي وكجناية المكره المحرم على احرامه وتناول
المضطر مال الغير اي كتناول الشخص المضطر بالمخمصة مخمصة حيث
يرخص له تناول طعام الغير بالضمان لما مر من ان حقه فايت صورة
ومعنى اذا لم يتناوله وحق الغير فايت عنه صورة وحكمه اي حكم هذا
النوع من الرخصة ان الاخذ بالعزيمة بالعزيمة اولى لبقاء المحرم والحرمة
جميعا حتى لو صبر يعني لو تحمل ما اكره به وامتنع عما هو الرخصة وقتل
كان شهيدا اي مثابا بثواب الشهداء لكونه باذلا نفسه لاقامة حق الله
ذكر محمد في مسئلة اتلاف مال الغير لو ابى عن اطاعة المكره وقتل كان
ماجورا ان شاء الله انما استثنى لانه لم يوجد فيها نصا بل قاله بالقياس
على الاكراه على الافطار وليس هذا كالاكراه على الافطار لان الامتناع
من الاتلاف ههنا لا يرجع الى اعزاز الدين ولقائل ان يقول فيه احتراز
عن هتك حرمة من محارم الله فيكون فيه اعزاز الدين لا محالة فالحق

ان

ان الاستثناء لكونها ثابتة بالقياس لا لكونها ليست كالاكراه من كل
وجه لان ذلك ليس بلازم بالقياس كما سيجي واما اي النوع الثاني من
انواع الرخصة فما يستباح مع قيام السبب اي السبب المحرم الموجب
للحكم ولكن الحكم تراخى عنه اي عن السبب الى زمان زوال العذر فمن
حيث ان السبب قايم كانت الرخصة حقيقة ومن حيث ان الحكم متراخ
غير ثابت في الحال كان هذا القسم دون القسم الاول كالمسافر
اي كافطار المسافر مع قيام السبب وهو قوله تعالى فمن شهد منكم
الشهر فليصمه وحكمه وهو وجوب اداء الصوم تراخى الى ادراك
عدة من ايام اخر وحكمه اي حكم هذا النوع الاخذ بالعزيمة اي العمل
بها اولى لكمال سببه وهو شهود الشهر حتى كان الصوم في السفر
افضل من الافطار عندنا خلافا للشافعي وتردد في الرخصة بالجر
دليل ثان على اولوية العزيمة اي في معنى اليسر من حيث انه لم يتعين كونه
به تردد في الفطر لان الفطر وان كان فيه لكن فيه معنى العسر وهو انه
ينفرد بالصوم في القضاء ويأكل سائر الناس فالعزيمة تؤدي
معنى الرخصة من وجه لان صوم المسافر وان كان عسيرا لكون
السفر قطعة من النار ولكن فيه يسر من حيث شركة سائر الناس
في الصوم فان البلية اذا عمت طابت واذا تحققت المعارضة
بينهما ترجح جانب اداء الصوم لكونه عاملا لله والمترخص بالفطر
عامل لنفسه فكان الاول اولى الا ان يضعفه الصوم استثناء من

قوله الاخذ بالعزيمة اولى يعني اذا اضعفه الصوم كان الفطر اولى و
لو صبر حتى مات كان اثما لانه لو بذل نفسه لاقامة الصوم كان قتلا
نفسه من غير تحصيل المقصود بالصوم وهو الارتياض بخدمة المولى
والنوع الثالث من المجاز فهو ما وضع عنا اي ما الذي سقط عنا ولم يشرع
في حقنا من الاصر وهو الاعمال الشاقة كقتل النفس في التوبة وقطع
الاعضاء الخاطئة وعدم جواز صلوتهم في غير المسجد وعدم التطهير
بغير الماء وحرمة اكل الصائم بعد النوم ومنع الطيبات عنهم بالذنوب
وكون الزكوة ربع مالهم وكتابة ذنب الليل على الباب بالصبح
والاغلال وهي المواثيق اللازمة لزوم الغل كما روي كان بنو
اسرائيل اذا قاموا يصلون لبسوا المسوح وغلوا ايديهم الى
اعناقهم وربما ينقب الرجل ترقوته ويجعل فيها طرف السلسلة
واوثقها الى السارية يحبس على العبادة فهذه الامور رفعت
عن هذه الامة تكريما للنبي عليه السلام فسمي ذلك اي ما حط عنا
من الاصر والاغلال التي وجبت على ما قبلنا رخصة مجازا لان الاصل
وهو العزيمة في الاصر والاغلال ولم يبق مشروعا اصلا لم يجب
علينا وسقط عنا تخفيفا بالنظر الى غيرنا النوع الرابع من انواع
الرخصة ما سقط عن العباد باخراج سببه من ان لا يكون موجبا
للحكم في محل الرخصة مع كونه اي كون ذلك السقط مشروعا في الجملة
اي في بعض الاوقات فمن حيث انه سقط في محل الرخصة كان نظير

القسم

القسم الثالث فكان مجازا اذ ليس في مقابلته عزيمة ومن حيث انه في
السبب والحكم مشروعا في الجملة اخذ شبها بالحقيقة ولكن جهة المجاز
غالبة لان جهة المجاز بالنظر الى محل الرخصة وشبه الحقيقة
بالنظر الى غير محلها فكان جهة المجاز اقوى كقصر الصلوة في السفر
هذا مثال ولكنه غير مناسب لان القصر في السفر ليس مما سقط
عن العباد مع كونه مشروعا في الجملة وكان المناسب ان يقول
كاتمام الصلوة في السفر لان الاتمام سقط عن العباد لا القصر
ويمكن ان يوجه كلامه بتقدير مضاف تقديره اسقاط سقط لان ترك
ما اسقط الشرع هو الشبيه بالرخصة المسمى مجازا لانه هو المستباح
لا النفس ما سقط وقوله كالقصر مثال الترك ما سقط اعلم ان قصر الصلوة
في السفر رخصة اسقاط عندنا وقال الشافعي رخصة حقيقية والعزيمة
هي الاربع لقوله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا
وهذا يفيد الاباحة لا الايجاب ولنا ما روي انه عم قال هذه صدقة تصدق
الله بها عليكم فاقبلوا صدقته هذه اشارة الى الصلوة المقصورة
والصدقة مما لا يحتمل التمليك اسقاط محض فيتم بغير قبول وهذا كالعفو
ولي القصاص لمن عليه القصاص تصدقت به عليك سقط القصاص
من غير قبول والجواب عنه ان نفي الجناح عنهم نقصانا في القصر وسقوط
حرمة المضطر والمكره بقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما
اضطررتم اليه استثنى حالة الضرورة من الحظر فافاد اباحته

كانه قال انها حرمة في حالة الاختيار مباحة في حالة الاضطرار فان قلت
يشكل هذا بقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان فانه استثناء
من الحظر مع انه لا يفيد الاباحة قلت انه استثناء من الغضب اذ التقدير
من كفر بالله من بعد ايمانه فعليهم غضب من الله الا من اكره فانتفاء
الغضب لا يدل على ثبوت الحل ولهذا لو صبر يكون شهيدا وقال
بعض العلماء وهو رواية عن ابي يوسف والشافعي لا تسقط
ولكن لا يؤاخذ بها كما في الاكراه على الكفر متمسكين بقوله تعالى فمن
اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم دل اطلاق
المغفرة على اطلاقه حرمة الا انه تعالى رفع المؤاخذة عليه وفايدة
الخلاف تظهر فيما اذا حلف لا ياكل حراما فشرب خمرا حال الاضطرار
فعنده يحنث وعندنا لا يحنث والجواب عنهم ان اطلاق اسم المغفرة
مع الاباحة باعتبار ان اضطرار المرخص للتناول يكون بالاجتهاد
وعسى يقع التناول زايدا على قدر الحاجة لان من ابتلى بهذه المخمصة
يعسر عليه رعاية قدر الحاجة **وسقوط غسل الرجل في مدة المسح**
لان استتار القدم بالخف يمنع سراية الحدث الى القدم واذا لم
يحل الحدث لا يجب الغسل والمسح شرع لليسر ابتداء لان الواجب
من غسل الرجل يتادى به ولهذا اشترط ان يكون الرجل طاهرة
وقت اللبس ولو كان الغسل يتادى بالمسح لما شرط ذلك **فصل**
الامر والنهي باقسامها من الامر الموقت والمطلق وكونه واجبا

موسعا او مضيقا وغير ذلك والنهي عن الامور الشرعية والحسية
وكونه قبيحا لعينه او لغيره وغير ذلك **بطلب الاحكام** المراد بها الامور المحكوم
بها وهي العبادات وغيرها لان الطلب لا يتعلق بنفس الحكم بل بالمحكوم
به ويمكن ان يقال الحكم صار علما للمحكوم به عرفا **المشروعة وهي** اي
للاحكام **اسباب** والمراد بها العلل الشرعية مجازا لان الاسباب الحقيقية
التي لا يضاف اليها وجود الاحكام **يضاف اليها** اي الاحكام الى الاسباب
من حدوث العالم بيان للاسباب **والوقت وملك المال وايام شهر**
رمضان والراس الذي يمونه ويلي عليه والبيت والارض النامية
بالخارج تحقيقا او تقديرا والصلوة وتعلق بقاء المقدور
بالتعاطي الى هنا اشارة الى الاسباب **للايمان** ثم شرع الى عد
المسببات الى قوله بما تعلقا على طريق اللف والنشر يعني سبب
وجود الايمان بالله حدوث العالم لانه يدل على الصنعة وهي تدل
على الصانع كما قال عمر رض البعرة تدل على البعير واثار المشي تدل
على المسير وهذا الهيكل العلوي والمركز السفلي لا يدلان على الصانع
العليم الخبير **والصلوة** هذا متعلق بقوله والوقت يعني سبب وجوب
الصلوة بايجاب الله تعالى في حق الوقت ولهذا يضاف الصلوة
اليه ويقال صلوة الفجر ونحوها **والزكوة** يعني سبب وجوب الزكوة
ملك المال وهو النصاب المغني اي النامي الزايد عن قدر الحاجة **والصوم**
يعني سبب وجوب الصوم شهر رمضان بدليل الاضافة اليه وتكرره

موسى

بتكرره الا ان الاكل لما اخرج الليل عن محلية الصوم بقوله تعالى
فالان باشروهن وكلوا واشربوا بقي الايام محلا للصوم وصدقة
الفطر اي سبب وجوبها على المسلم الراس الذي يمونه اي يقوم بكفايته
ويلي عليه واضافتها الى الفطر مجاز لانه شرطه والحج يعني سبب وجوب
الحج البيت بدليل الاضافة اليه والعشر يعني سبب وجوب العشر الارض
بالخارج تحقيقا اي الارض التي فيها شيء من الزرع حقيقة حتى لا يجب اذا اصطلم
الزرع افة ولهذا اضاف اليه يقال عشر الارض وتكرر الوجوب بتكرر
النماء والخراج اي سبب وجوب الخراج الارض النامية بالنماء التقديري
بالتمكن من الزراعة وعدم زرعها والطهارة اي سبب وجوب الطهارة
الصلوة حتى يقال طهارة الصلوة غير انها لا تجب الا على المحدث والمعاملات
اي سبب مشروعية المعاملات تعلق البقاء المقدور اي سببها توقف بقاء
العالم المقدر بتقدير الله تعالى الى يوم القيمة على تعاطي الناس بعضهم لبعض
الاشياء التي يحتاجون اليها لان بقاء العالم ببقاء الانسان وبقاؤه
يكون بالتناسل بالازدواج وهو يحصل بالمال والمال بالمعاملات واسباب
العقوبات والحدود قيل هذا عطف للبيان لان العقوبات هي الحدود ولكن
الاولى ان يقال هو من قبيل قوله تعالى تنزل الملائكة والروح لان العقوبات
اعم من الحدود فان القصاص والجزية وغيرهما عقوبات وليست بحدود
والكفارات بالنسبة العقوبات والكفارات اليه من قتل بالعمد بيان له
وهو سبب للقصاص وسرقة اي سبب قطع اليد السرقة وامر دائر بين

الحظر والاباحة اي يكون مباحا من وجه محظورا من وجه آخر يعني
الكفارات دائرة بين العبادة والعقوبة اما معنى العبادة فلانها
يؤدى بالصوم ويشترط فيها النية وفرضا داؤها الى من وجبت
واما معنى العقوبة فلانها لم تجب ابتداء بل وجبت جزاء على ارتكاب
المحظور فوجب ان يكون سببها دائرا بين الحظر والاباحة ليكون
معنى العبادة مضافا الى صفة الاباحة ومعنى العقوبة مضافا الى صفة
الحظر كالقتل خطاء فانه من حيث الصورة رمى الى صيد وهو مباح
وباعتبار ترك التثبت هو محظور لانه اصاب آدميا والافطار عمدا
في رمضان ثم انه مباح من حيث انه اكل ما هو مملوك ومحظور من
حيث انه جناية على الصوم فيصلح سببا للكفارة وانما يعرف السبب
بنسبة الحكم اليه اي باضافة الحكم الى السبب وتعلقه به اي تعلق الحكم بالسبب
لان الاصل في اضافة الشيء الى الشيء ان يكون الشيء المضاف اليه
سببا له اي للمضاف وحادثا به كما يقال كسب فلان لان الاضافة للتميز
وهو يحصل باخص الاشياء بالحكم وهو سببه وانما يضاف الى الشرط مجازا
لان اتصال الحكم بالسبب اتصال ثبوت واتصاله بالشرط اتصال
مجاورة فلا شك ان اتصاله بالسبب يكون حقيقيا واتصاله بالشرط
يكون مجازا كصدقة الفطر وحجة الاسلام سبب الاول الراس وسبب الثاني
البيت والفطر والاسلام شرطان للوجوب هذا الذي ذكر من بيان الاسباب
طريقة المتاخرين واما المتقدمون من مشايخنا قالوا سبب وجوب

العبادة نعم الله علينا شكرا لها فالايمان وجب شكرا النعم الاعضا
السليمة والصوم وجب شكرا النعم اقتضاء الشهوة والزكوة
وجبت شكرا النعمة المال والحج وجب شكرا النعمة البيت **باب**
اقسام السنة لما فرغ عن بيان اقسام الكتاب شرع في بيان اقسام
السنة لانها ثانية وهي تطلق على قول الرسول وفعله وسكوته عند امر
يعاينه وطريقة الصحابة والحديث والخبر مختصان بالقول فلهذا قال اقسام
السنة ولم يقل اقسام الحديث **الاقسام التي سبق ذكرها** من الخاص
والعام وغيرها الى قوله واما الثابت باقتضاء النص **ثابتة في السنة**
وهذا الباب لبيان ما يختص به السنن هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان
يقال فاذا كانت الاقسام المذكورة موجودة في السنن فلا حاجة الى
اعادتها فلم ذكرت السنة في باب على حدة فاجاب بان هذا الباب ليس
لبيان تلك الاقسام بل لبيان اقسام خاصة للسنن **وذلك** اي ما يختص به السنن
وعقد الباب لبيانه **اربعة اقسام** عرف ذلك بالاستقراء **الاول في كيفية**
الاتصال بنا من رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو اي ذلك الاتصال
اما ان يكون كاملا بلا شبهة **كالمتواتر وهو الخبر الذي رواه قوم لا**
يحصى عددهم ولا يتوهم تواطئهم على الكذب وهذا شرط متفق عليه
وكون عددهم غير محصى شرط عند قوم والجمهور على انه ليس بشرط فان اهل
الجامع لو اخبروا بواقعة يحصل العلم بخبرهم مع كونهم محصين **ويدوم هذا**
الحد في الاتصال في كل وقت وهذا الشرط ايضا متفق عليه وخالفه

الجصاص

الجصاص لان المشهور عنده من المتواتر **فيكون اخره كاوله واوله**
كاخره واوسطه كطرفيه يعني يكون الخبر دون في الطرفين والوسط
مستويين في الكثرة وهنا شرط اخر وهو ان يكونوا عالمين بما
اخبروا علما يستند الى الحس لا الى دليل عقلي فان اهل مصر لو اخبروا
عن حدوث العالم لا يكون متواترا وشرط في الاسلام العدالة والاسلام
لكون الفسق والكفر مظنة الكذب وعند العامة ليس بشرط لان
اهل قسطنطينية لو اخبروا بقتل ملكهم يحصل العلم بخبرهم وان كانوا
كفارا اعلم ان المصنف عرف المتواتر بما هو شرط في الخبرين وهو
تسامح ولعله انما رضي بذلك لان غرضه تمييزه وبذا المقدار يكاف
في ذكره وعرفه المحققون بانه خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه قوله
بنفسه يخرج خبر جماعة افاد العلم بالقرائن الزائدة عن الخبر كتشقق الجيوب
والتفجع في الخبر بموت والده فان قلت ان العدول الى لفظ السنة
انما كان لتشمل الافعال فح لا يصح اثبات الاقسام الاربعة فيها و
يمكن ان يقال المراد بالسنة في قوله ما يختص به السنن الحديث بطريق
ذكر الكل وارادة الجزء **كنقل القران والصلوة الخمس** وما قال البعض
الشراح لو قال كالقران لكان اولى لانه تمثيل للمتواتر والمتواتر
هو القران لا نقله فضعيف لان اتصاف القران بالمتواتر بواسطة
تواتر نقله **فانه يوجب علم اليقين كالعيان** اي كما يوجبه الحس
وقال قوم من المعتزلة انه يوجب علم طمانينة يعني علما يترجح جانب

الصدق وتطمئن اليه القلوب ولكن لا ينفي عنه توهم الكذب **وهذا القول**
باطل لان الانبياء عم ومعجزاتهم لا يثبت الا بالتواتر فلا يثبت العلم
بنبوتهم وهذا كفر **علما ضروريا** قال فخر الدين الرازي في هذه المسئلة
اعتراضات واجوبة بتدقيقات ومن البين لكل عاقل ان علمه بوجود مكة
ومحمد عليه السلام اظهر من علمه بصحة تلك الاستدلالات والتمسك بالدليل
الخفي مع وجود الدليل الظاهر غير جائز فتبين ان حصول العلم به ضروري
والتشكيكات في الضروريات باطلة اعلم ان اضافة العلم الى اليقين
اضافة الشيء الى مرادفه كما فعلوا مثل ذلك في العطف **او يكون اتصالا**
فيه شبهة صورة اي من حيث الخارج لا من حيث الاعتقاد **كالمشهور**
وهو اي ذلك الخبر المشهور **ما كان من الآحاد في الاصل** اي في القرن
الاول وهو قرن الصحابة **ثم انتشر حتى نقله قوم لا يتوهم تواطئهم**
على الكذب وهم اي ذلك القوم **القرن الثاني ومن بعدهم** يعني القرن
الثالث والاعتبار والاشتهار يكون في القرن الثاني والثالث لا القرون
التي بعدهم فان عامة اخبار الآحاد اشتهرت في هذه القرون ولا يسمى مشهورة
وانه يوجب علم الطمأنينة وانه دون المتواتر فوق الواحد حتى جازت
الزيادة به على كتاب الله تعالى وقال الجصاص وجماعة من اصحابنا انه يفيد
علم اليقين حتى يكفر جاحده عندهم لان الامة لما تلقته بالقبول مع عدالتهم
وتصلبهم في الدين كان كالمتواتر والصحيح انه يضلل جاحده ولا يكفر
لان المتواتر بخروج راويه عن العدد ابتداء وانتهاء صار بمنزلة المسموع

من رسول الله صلى الله عليه وسلم وتكذيب الرسول كفر بخلاف المشهور
لان تكذيبه تخطئة جماعة العلماء وهي ليست بكفر **او يكون اتصالا**
فيه شبهة صورة ومعنى اما صورة فلان اتصاله بالرسول لم
يثبت قطعا واما معنى فلان الامة ما تلقته بالقبول **كخبر الواحد**
وهو كل خبر يرويه الواحد او الاثنان فصاعدا لا عبرة للعدد
فيه اي في خبر الواحد **بعد ان يكون دون المشهور والمتواتر**
وانما خصص الواحد والاثنين بالذكر مع ان ما بعده كان مغنيا عنه
ردا لقول من فرق وقال يقبل خبر الاثنين دون الواحد لما روي
ان النبي عليه السلام لم يعمل بخبر ذي اليدين وحده حتى سال ابا بكر
وعمر رضي عنهما فقالا مثل قول ذي اليدين فقبل واجيب بان خبر
ذي اليدين خبر واحد فيما عم به البلوى وغيره من الصحابة كان
اولى بالتذكير للنبي عليه السلام وظن النبي عليه السلام انه غالط
وخبر الواحد في مثل هذا لا يقبل **وانه يوجب العمل دون علم اليقين**
بالكتاب وهو قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة
ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم
لعلهم يحذرون اوجب على كل طائفة خرجت من فرقة الانذار
وهو الاخبار المخوف عند الرجوع اليهم والثلاثة فرقة و
الطائفة اما واحد او اثنان فهذا يوجب العمل بخبر الواحد و
الاثنين واذا وجب ههنا وجب مطلقا اذ لا قائل بالفصل

والسنة وهي ما روي ان النبي عليه السلام قبل خبر بريرة فقال لها
هدية ولها صدقة وبعث عليا ومعاذا رضي الله عنهما الى اليمن ودحية
الكلبي الى قيصر بكتابه يدعوا الى الاسلام ولو لم يكن خبر الواحد موجبا
للعمل لما بعثهم فان قلت هذا الذي رويته في تثبيت قبول
اخبار الآحاد من اخبار الآحاد فكيف جعلته اصلا في الاحتجاج
على خصمك قلت ظهر ما رويته في الامة وتلقوه بالقبول فجاز الاحتجاج
به في تثبيت قبول خبر الواحد والاجماع وهو ان الصحابة عملوا
بالآحاد وحاجوا بها منها ما احتج ابو بكر على الانصار بقوله عليه السلام
الائمة من قريش فقبلوه من غير انكار وعلى هذا جرت سنة التا بعين
واجمعوا على قبول خبر الواحد في امور الدين مثل الاخبار بطهارة
الماء ونجاسته والمعقول وهو ان المتواتر لا يوجد في كل حادثة
فلو رد خبر الواحد لتعطلت الاحكام وقيل لا الا عن علم وهو
مذهب اهل الحديث منهم احمد بن حنبل بالنص وهو قوله تعالى
ولا تقف ما ليس لك به علم اي لا تتبع ما لا علم لك فلا يوجب خبر الواحد
العمل لانه لا يوجب العلم او يوجب العلم لانتفاء اللازم هذا تعليل
لقوله لا عمل الا عن علم يعني اذا انتفى اللازم وهو العلم ينتفي الملزوم
وهو العمل او لثبوت الملزوم هذا تعليل لقوله او يوجب العلم
يعني لما ثبت الملزوم وهو العمل باجماع الصحابة ثبت اللازم
وهو العلم لامتناع تحقق الملزوم بدون اللازم والجواب عن الآية

لا نسلم

لا نسلم ان المراد منها المنع عن اتباع الظن مطلقا بل المراد المنع عن اتباعه فيما
هو المطلوب منه العلم اليقين من اصول الدين وفروعه والراوي
ان عرف بالفقه والتقدم في الاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادلة
جمع عبدل لان من العرب من يقول في عبد عبدل وفي زيد زيدل
او جمع عبد وضعا كالنساء للمرأة كذا في الاقليد وهم عبد الله بن
مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وزيد بن ثابت وابي
بن كعب ومعاذ بن جبل وعائشة رضي الله عنهم وغيرهم كابي موسى الاشعري ممن اشتهر بالفقه
كان حديثه حجة يترك به القياس خلافا لمالك فانه قال القياس مقدم على
خبر الواحد لما روي ان ابن عباس لما سمع ابا هريرة يروي من حمل جنازة
فليتوضأ قال ايلزمنا الوضوء من حمل عيدان يابسة ولنا ان الخبر
تعين باصله لانه قول الرسول وانما الشبهة في طريقه وهو النقل و
فاذا ارتفعت الشبهة كان حجة قطعا والقياس يحتمل باصله ووصفه
اذ كل وصف يحتمل ان يكون علة فكان الاخذ بما ليس في اصله شبهة اولى
وروي ان عمر ترك رأيه في الجنين بحديث الغرة في الجنين قال صاحب
القواطع الشافعي حكي عن مالك ان خبر الواحد اذا خالف القياس لا يقبل
وهذا القول باطلاقه قبيح وانما اجل منزلته عن مثل هذا القول وليس
يدري ثبوته منه وان عرف الراوي بالعدالة دون الفقه اي يكون
قليل الفقه كانس وابي هريرة وسلمان وبلال وغيرهم ممن اشتهر
بالصحبة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يكن من اهل الاجتهاد

وان وافق حديثه القياس عمل به وان خالفه لم يترك الحديث الا بالضرورة
يعني الا بسبب ضرورة انسداد باب الرأي فحينئذ يترك ويعمل بالقياس بيانه
ان ضبط حديث النبي عليه السلام عظيم الخطر وقد كان النقل بالمعنى مستفيضا
فيهم والناقل انما ينقل بقدر فهمه من العبارة فاذا قصر فهمه لا يؤمن عليه
ان يفوته بعض المراد فيدخله شبهة زايدة يخلو القياس عنها فيحتاط في
مثله ويترك الحديث لضرورة انسداد باب الرأي لانه اذا انسد
باب الرأي من كل وجه صار ناسخا للكتاب وهو قوله تعالى فاعتبروا يا
اولي الابصار فانه يقتضي وجوب العمل بالقياس والحديث المشهور وهو
حديث معاذ وغيره كما سيجيء ومعارضا للاجماع فان الامة اجتمعت
على حجيته كحديث المصراة وهو ما روى ابو هريرة رض ان النبي صلى
الله عليه وسلم قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو
بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا
من تمر التصرية الجمع والمراد بها في الحديث جمع اللبن في الضرع بالشد
وترك الحلب مدة ليتخيل المشتري انها غزيرة اللبن فانه مخالف للقياس
من حيث ان الضمان فيما له مثل مقدر بالمثل وفيما لا مثل له مقدر بالقيمة
فايجاب التمر مكان اللبن ليس منهما ومن حيث ان المصراة كانت في
ضمان المشتري فوجب ان يكون اللبن له او لا يرد عوضه ومن حيث
انه قوم القليل والكثير بقيمة واحدة اختلف الناس في حكم المصراة
فذهب مالك والشافعي الى انه يردها ويرد معها صاعا عن مكان اللبن

عملا بهذا الحديث وذهب ابن ابي ليلى وابو يوسف الى انه يرد قيمة
اللبن وذهب ابو حنيفة ليس له ان يردها ولكن يرجع على البايع
بارشها ومالكها كذا في شرح السنة اعلم ان اشتراط فقه الراوي
لتقديم الخبر على القياس مذهب عيسى بن ابان واختاره القاضي ابو
زيد وخرج عليه حديث المصراة وتابعه اكثر المتاخرين واما عند
الكرخي ومن تابعه من اصحابنا فليس فقه الراوي شرطا للتقديم بل خبر
كل عدل مقدم على القياس اذا لم يكن مخالفا للكتاب والسنة المشهورة
لان تغيير الراوي بعد ما ثبت عدالته موهوم والظاهر انه يروي
كما سمع ولو غير لغير على وجه لا يتغير المعنى واليه مال اكثر العلماء فلا
يعتبر وهذا قبل عمر رض حديث حمل بن مالك مع انه لم يكن فقيها في
الجنين وقضى به وان كان مخالفا للقياس لان الجنين ان
كان حيا وجبت الدية وان كان ميتا لا يجب فيه شيء واجابوا
عن حديث المصراة بانه انما لم يعملوا به لمخالفته الكتاب وهو قوله تعالى فاعتدوا
عليه بمثل ما اعتدى عليكم ويمنع ان ابا هريرة لم يكن فقيها لانه كان
يفتي في زمان الصحابة وما كان يفتي في ذلك الزمان الا فقيه مجتهد
فان قلت قد عملتم بخبر القهقهة على مخالفة القياس مع ان راويه معبد
الجهني وانه غير معروف بالفقه قلت روى خبر القهقهة غيره مثل
جابر وانس وغيرهما وعمل به كثير من الصحابة والتابعين ولذا
قدم على القياس وان كان الراوي مجهولا في رواية الحديث

لم يعرف الا بحديث او حديثين ولم يعرف عدالته ولا فسقه ولا طول صحبته
مع رسول الله صلى الله عليه وسلم كوابصة بن معبد فان روى عنه
السلف وشهدوا بصحته وعملوا به او اختلفوا فيه اى في قبول
حديثه مع نقل الثقات عنه كحديث معقل بن سنان فيما رواه ابن
مسعود وسئل عمن تزوج امراة ولم يسم لها مهرا حتى مات عنها فاجتهد
شهرا فقال اارى مثل مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط فقام معقل
بن سنان وقال اشهد ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى في بروع
بنت واشق مثل قضائك فسر ابن مسعود سرورا لم ير مثله قط
لموافقة قضائه قضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم ورده علي فقال
ما نصنع بقول اعرابي بوال على عقبيه وقال حسبها الميراث ولا مهر
لها لانه زائد وهو ان المعقود عليه عاد اليها سالما فلا يستوجب
بمقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول ولم يسم لها مهرا وجعل
علي رضي الله عنه القياس اولى من رواية هذا المجهول وعمل بهذا الحديث
علماؤنا لان الثقات من الفقهاء المشهورين كعلقمة ومسروق والحسن
لما رووا عنه صار كالعدل لانا لا نعرف عدالة من لم نشاهده الا
بنقل الثقات عنه وهو موافق للقياس لان مهر المثل لما كان واجبا
بالعقد وجب ان يكون يتأكد بالموت كالمسمى او سكتوا عن الطعن
بعد ما بلغهم روايته لان سكوتهم بمنزلة ما قبلوه صار كالمعروف
يعني صار حديثه كحديث المعروف وان لم يظهر من السلف الا الرد

بعد ما ظهر حديثه كان مستنكرا لان اهل الحديث والفقه لم يعرفوا
صحته فلا يقبل ولا يعمل به مثل حديث فاطمة بنت قيس اخبرت ان
زوجها طلقها ثلثا ولم يقض النبي عليه السلام لها النفقة والسكنى
ورده عمر رضي وقال لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امراة
لا ندري اصدقت ام كذبت قال عيسى بن ابان اراد بقوله كتاب
ربنا وسنة نبينا القياس لانه ثابت بهما ولو كان المراد عين النص
لقال النص وروى السنة وهو القياس على الحامل المبتوتة فان لها النفقة
اتفاقا فكذا الحامل والمعتدة عن طلاق رجعي بجامع الاحتباس وللقائل ان
يقول انقطعت الزوجية في المبتوتة فلا يجب لها النفقة وليس كذلك المعتدة
عن طلاق رجعي فلا يصح القياس وذكر الطحاوي اراد بالكتاب قوله
ولا تخرجوهن من بيوتهن ومن السنة ما قال عمر رض سمعت رسول
الله صلى الله عليه وسلم يقول لها النفقة والسكنى ورد عمر رض كان
بمحضر من الصحابة ولم ينكر ذلك احد فثبت ان هذا الحديث منكر
عندهم وان لم يظهر حديثه في السلف فلم يقابل برد ولا قبول لم يجب
العمل اى لم ينف القياس ولا يجب لان الوجوب شرعا لا يثبت
بمثل هذا الطريق الضعيف فان قلت اذا وافق القياس ولم
يجب العمل كان الحكم ثابتا بالقياس فما فايدة جواز العمل قلت فائدته
جواز اضافة الحكم اليه فلا يتمكن نافي القياس من منع هذا الحكم لكونه مضافا
الى الحديث وانما جعل الجرحة بشرايط في الراوي وهي اربعة العقل

شرايط الراوي وهي اربعة
العقل والضبط والعدالة
والاسلام فتم

وهو نور في بدن الآدمي وقيل في الرأس وقيل في القلب يضيء به
طريق
اي بذلك النور يبتدأ به الجار والمجرور قائم مقام الفاعل وضميره
راجع الى الطريق والجملة صفة طريق من حيث ينتهي اليه ضميره راجع الى
حيث وهو بمعنى المكان درك الحواس ابتداء عمل القلب بنور العقل
من حيث ينتهي اليه درك الحواس وعن هذا قيل بداية المعقولات نهاية
المحسوسات فيبتدي اي يظهر المطلوب للقلب فيدرك اي المطلوب
القلب بتأمله مثلا اذا نظر الانسان الى بناء رفيع يدرك بنور عقله
ان له بانيا لا محالة ذا قدرة وحيوة وعلم من الاوصاف التي لا بد للبناء
منه فان قلت التعريف غير جامع لانه قد يكون الطلب بعد بداية
المعقولات كما استدللنا من وجود العالم ان له صانعا عالما فقد نطلب
بعد ذلك ان علمه عين ذاته او غيره او لا هو ولا ذلك قلت الطلب
بعد بداية المعقولات بمرتبة او بمراتب لا يمنع كون البداية من انتهاء
الحس وان كان في اثنائه مستغنيا عن الحس فيه نظر لانه لا يصدق
قوله من حيث ينتهي اليه درك الحواس لان على ذلك التقدير يكون من حيث
ينتهي ابتداء المعقولات والحق ان هذا انما يتاتى فيما له صورة محسوسة
واما فيما ليس بمحسوس فانما يبتدأ به طريق العلم من حيث يوجد
واما تعريفه على الاطلاق فان يقال العقل قوة نفسانية يدرك به
الانسان حقائق الامور والشرط الكامل منه اي من العقل وهو
عقل البالغ ولما كان الكمال امرا خفيا اقيم السبب الظاهر وهو البلوغ

من غير آفة مقام كمال العقل تيسيرا للعباد دون القاصر منه وهو
عقل الصبي والمعتوه والمجنون وانما شرط كمال العقل لقبول الخبر
لان الشرع لما لم يجعلهم اهلا في التصرف في امور انفسهم لنقصان
عقلهم ففي امر الدين اولى هذا اذا كان السماع والرواية قبل
البلوغ واما اذا كان السماع قبل البلوغ والرواية بعده تقبل
قول الصبي اذ لا خلل في تحمله لكونه مميزا ولا في روايته لكونه عاقلا
فان قلت العبد يقبل روايته وان لم يفوض اليه اموره قلت ذلك
لحق المولى لا للنقصان في العقل والضبط وهو في اللغة الاخذ بالحزم
وفي اصطلاح اهل الشرع ما ذكره المصنف وهو سماع الكلام
كما يحق سماعه الكاف بمعنى المثل وما بمعنى شيء وفي محل النصب على انه
مفعول مطلق والتقدير وهو سماع الكلام سماعا مثل سماع
شيء يجب ضبطه ورعايته ثم فهمه بمعناه الذي اريد به لغويا كان
او شرعيا كان يعلم حرمة القضاء في قوله عم لا يقضي القاضي وهو
غضبان لشغل القلب لانه اذا لم يفهم معناه لم يكن اسماعا مطلقا
بل سماع صوت والباء في بمعناه بمعنى مع ثم بذل المجهود له المجهود
مصدر كالميسور بمعنى اليسر والمعنى ببذل قدرته ويجوز ان يكون
بمعنى المفعول على معنى ببذل المقدور من السعي في الضبط والضمير
في له للسامع او للمسموع ثم الثبات عليه اي على الحفظ بمحافظة حدوده
اي احكامه بان يعمل بموجبه بيده ومراقبته بمذاكرته والباء فيه بمعنى مع

على اساءة الظن متعلق بمحذوف حال اي مستقرا ثابتا على اساءة
الظن **بنفسه** بان لا يعتمد على نفسه اي لا انساه بل يعتقد اني اذا
تركته نسيته اذ يجزم بسوء الظن **الى حين اداء** متعلق بقوله ثم الثبات
عليه روي ان ابن مسعود كان اذا روى حديثا جعل فرايصه ترتعد
باعتبار سوء الظن بنفسه مع انه كان في اعلى درجة الزهد
فان قلت اذا كان الضبط شرطا في النقل فكيف صح نقل القران ممن
لا يفهم معناه قلت نقل القران لم يثبت في الاصل الا بائمة الهدى
خير الورى وهم نقلوه بعد الضبط التام ونظم القران معجز يتعلق به
احكام مثل جواز الصلوة وغيره فاعتبر في نقل لفظه ومعناه بني
عليه واما السنة فان المعنى اصلها والنظم غير لازم فيها او نقل القران
مامون عن التحريف لان الله تعالى وعد حفظه عن تحريف المبطلين بقوله
انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون فجاز النقل فيه ممن كان ضابطا
لظاهره وان كان لا يعرف معناه **والعدالة وهي الاستقامة** في السيرة
والدين وضدها الفسق **والمعتبر هنا كماله** اي كمال العدل **وهو
رجحان جهة الدين والعقل على طريق الهوى والشهوة حتى اذا
ارتكب كبيرة او اصر على صغيرة سقطت عدالته** قيد بالاصرار لانه لو
ارتكب صغيرة ولم يصر عليها لا تبطل عدالته لان التحرز عن جميع الصغاير
متعذر عادة وفي اشتراط التحرز عن جميعها سد لباب الرواية روى ابن
عمر عن ابيه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الكباير تسع الاشراك

بالله

بالله وقتل النفس المؤمنة وقذف المحصنة والفرار من الزحف واكل
مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم اي الظلم في
البيت الحرام وروى ابو هريرة مع ذلك اكل الربوا وضم علي اضافة
الى ذلك السرقة وشرب الخمر **دون القاصر وهو ما ثبت بظاهر الاسلام
واعتدال العقل** بالبلوغ لانهما يحملانه على الاستقامة ويزجرانه عن
غيرها ظاهرا وبهذه العدالة لا يصير الخبر حجة لان هذا الظاهر يعارضه
ظاهر مثله وهو هوى النفس فانه الاصل مثل العقل وانه داع الى العمل بخلاف
المعقول والشرع فكان عدالته من وجه دون وجه فتردد الصدق في
خبره من غير رجحان فشرطنا كمال العدالة والاسلام وانما يشترط لان الكلام
في باب الدين والكافر يسعى في هدمه ولا يقبل **والاسلام** نوعان اسلام
ظاهر وهو ما ثبت بنشوه بين المسلمين وثبوت حكم الاسلام على والديه
من غير ان يوجد منه الاقرار وهذا النوع لا يكفي في صحة الرواية و
الثاني ثابت بالبيان وهذا النوع مشروط **وهو التصديق** اختلف في
ان المعتبر في الايمان هو التصديق المنطقي الذي هو الاذعان والقبول
ذهب صاحب التنقيح الى انه وقال هو نسبة الصدق الى المخبر اختيارا
لان الاذعان قد يقع في قلب الكافر بالضرورة عند رؤية المعجزة مع انه
لا يكون مؤمنا حتى ينسبه الى الصدق فيما اخبر به وقد قال الله تعالى
في حق بعض الكفرة يعرفونه كما يعرفون ابناءهم فنقول حصول الاذعان
لبعض الكفار ممنوع ولو سلم يكون كفره باعتبار جحوده باللسان

الاسلام

وغيره ذلك من امارات الانكار فانا اذا قطعنا النظر عن فعل اللسان لا
يفهم من نسبة الصدق الى المتكلم الا قبول حكمه والاذعان به فان قلت
فح يكون التصديق من الكيفيات دون الافعال الاختيارية فكيف يصح الامر
بالايمان قلت باعتبار اشتماله على الاقرار وعلى صرف الفكر وتحصيل تلك
الكيفيات بترتيب المقدمات كما يصح الامر بالعلم والتيقن **والاقرار بالله
تعالى كما هو واقع باسمائه** المراد من الاسم ما يدل على الذات مع الصفة
كالرحيم والرحمن **وصفاته** من العلم والقدرة وساير صفات الكمال
وقبول احكامه اى الاعتقاد بها **وشرايعه** وهي اعم من الاحكام فيكون
تعميما بعد التخصيص **والشرط فيه البيان اجمالا كما ذكرنا** يعنى الذى
هو شرط فى قبول روايته هو ان يقر بهذه الاشياء وتبيينها على وجه
الاجمال بان يقر بان الله واحد عالم قادر حى وفيه رد لما قال البعض
المشايخ من ان توصيف الله باسمائه على الاجمال لا يكفى ما لم يكن عالما
بحقيقة ما يذكر لان حفظ اللغة غير معرفة المعنى بل لا بد فى الوصف على
التفصيل وهو ان يبين حقيقة العلم والقدرة والحيوة قال فى الجامع
الكبير اذا بلغت المراة فاسق صفت الاسلام فلم تصف فانها تبين
بزوجها وقد كنا حكمنا بصحة النكاح بظاهر اسلامها ثم حكم بفساد
النكاح حيث لم تحسن بان تصف وجعل ذلك ردة منها وقلنا
هذا الاشتراط يؤدى الى الحرج لان اكثر الخلايق لا يقدرون على تفصيلها
على التفصيل وقد اكتفى النبى عليه السلام بذكر المجمل حيث جاء اعرابى

الى

الى النبى صلى الله عليه وسلم فقال رأيت الهلال فقال له اتشهد ان لا اله
الا الله وان محمدا رسول الله قال نعم قال يا بلال اذن فى الناس ان يصوموا
غدا وتبين الايمان على الاجمال حين سأله جبريل قال منصور القاآنى شارح
المغنى قلت وفيه نظر لاتفاق المتكلمين على ان اثبات العقايد بما لا يتعلق به ايمان
وكفر وقوله وباسمائه ينافى ذلك الاتفاق وحديث الاعرابى **ولهذا** اى ولاجل
ان الشرط المذكور شرط فى الراوى **لا يقبل خبر الكافر والفاسق** لعدم
العدالة **والصبى والمعتوه** لعدم كمال العقل **والذى اشتدت غفلته** لعدم
الضبط وان وافق القياس وقبل خبر الاعمى والمحدود فى القذف والمراة
والعبد لوجود الشرايط الاربع ولكن لم يقبل شهادتهم لان الشهادة
وقعت على معان اخر اما الاعمى فلان الشرط فى الشهادة الاشارة والتمييز
الى المشهود به وذا لا يحصل مع العمى واما العبد والمراة فلان الشرط فى الشهادة
الولاية الكاملة وبالرق ينعدم الولاية وبالانوثة ينتقص واما المحدود فى
قذف فمقبول الشهادة بعد التوبة وكذا التايب من الفسق والكذب
يقبل روايته الا التايب عن الكذب متعمدا فى حديث رسول الله صلى الله
عليه وسلم فانه لا يقبل روايته ابدا كذا فى معرفة انواع الحديث **والثانى** اى
القسم الثانى من الاقسام الاربعة المختصة بالسنن **فى الانقطاع وهو نوعان
ظاهر وباطن اما الظاهر فالمرسل من الاخبار** وهو ان يترك الواسطة
التى بينه وبين الرسول ويقول قال رسول الله كذا **وهو** اى المرسل **اربعة**
اقسام الاول انه **ان كان من الصحابى** يعنى لو كان المرسل صحابيا **فمقبول بالاجماع**

لا يشترط الو

لاجماعهم على عدالتهم فان نقلت الصحابة ظاهر امرهم السماع من النبي عليه السلام
فمن اين يعلم انه مرسل قلت باخبارهم انهم لم يسمعوه من النبي عليه السلام وان
بينهم وبين رجلا **ومن القرن الثاني والثالث** هذا هو القسم الثاني من الاقسام
الاربعة يعني ما ارسله القرن الثاني والثالث كذلك يعني حجة عندنا وعند مالك
وقال الشافعي لا يقبل الا اذا تأيد باية او سنة مشهورة او موافقة قياس
صحيح او قول صحابي او تلقته الامة بالقبول او اشتهر عند ارساله عدلان
بشرط ان يكون شيخهما مختلفين او ثبت اتصاله بوجه آخر حتى بان الجهل
بذات الراوي يستلزم الجهل بصفته والجهل بالصفة مانع فكيف لا يكون الجهل
بالذات والصفة مانعا ولنا الاجماع وهو ان الصحابة اتفقوا على قبول
روايات ابن عباس وابن عمر والنعمان بن بشير وغيرهم من احداث الصحابة
مع انهم لم يسمعوا كل حديث من النبي عليه السلام قال الغزالي ما سمع ابن عباس
الا اربعة احاديث ولم يرو عن احد انكارا وتخصيصا بانهم رووا بواسطة
اولا فان قلت لا خلاف في مراسيل الصحابة وليس كلامنا الآن فيها
قلت لا فرق بين ارسال الصحابة لان عدالتهم ثبتت بشهادة النبي عليه السلام
فان قلت لا نسلم الاجماع فان المسئلة اجتهادية لان المحقق لا يقبل المرسل
لا يأثم ولا اجماع في المسئلة الاجتهادية قلت الاجماع قطعي في المسائل
الاجتهادية وهذا اجماع ظني والدليل المعقول وهو ان كلامنا في ارسال
من لو اسنده الى غيره قبل اسناده ولا يظن به الكذب عليه فلان لا يظن
به الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم اولى والراوي اذا عرفت عدالته

سقط عن السامع النظر في عدالة من اخبر عنه وانما عليه التقليد لان العدل
ما لم يستبن له الاسناد لا يرسل قال الحسن متى قلت قال رسول الله فقد سمعته
من سبعين او اكثر والجهل بعين الراوي لا يكون جهلا بصفته مطلقا فان ارسال
العدل من الائمة دليل تعديله **وارسال من دون هؤلاء** يعني ارسال العدل
في كل عصر غير القرن الثاني والثالث **كذلك عند الكرخي** يعني حجة لان علة
القبول في القرون الثلثة هي العدالة والضبط فاوجدنا قبلنا **خلافا**
لابن ابان لان الزمان زمان الفسق وفشو الكذب فلا بد من البيان **والذي**
ارسل من وجه مقبول عند العامة يعني عند الاكثر هذا هو القسم الرابع لان
المرسل ساكت من حال الراوي والمسند ناطق والساكت لا يعارض الناطق
مثل حديث لا نكاح الا بولي رواه اسرائيل بن يونس مسندا وشعبة
مرسلا وقال البعض لا يقبل لان سكوت الراوي عنه وذكر المروي عنه بمنزلة
الجرح فيه واسناد الآخر بمنزلة التعديل واذا اجتمع الجرح والتعديل يغلب
الجرح **واما الباطن فان كان** الانقطاع **لنقصان في الناقل** لفوات بعض
شرائط من العدالة والاسلام والضبط والعقل **فهو مع ما ذكرنا** لا يقبل
خبره **وان كان بالعرض** على الاصول **بان خالف الكتاب** كقوله عليه السلام لا صلوة
الا بفاتحة الكتاب فانه يخالف لعموم قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن **او**
السنة المعروفة اي المشهورة مثل ما روى ابن عباس ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم قضى بشاهد ويمين فانه مخالف للحديث المشهور وهو قوله عليه السلام
البينة للمدعي واليمين على من انكر **او حادثة** اي خالف الحادثة بان ورد فيما

اشتهر من الحوادث وعم به البلوى كما روى ابو هريرة انه عم كان يجهر بسم
الله الرحمن الرحيم في الصلوة فلما شذ مع اشتهار الحادثة لم يعمل به لان شهرة الحادثة
تقتضي شهرة ما به ثبت الحادثة فاذا لم يشتهر النقل عنهم والاحتجاج به دل
على انه منقطع **او اعرض عنه الائمة من الصدر الاول** اى الصحابة مثل ما
روى ان النبي عليه السلام قال ابتغوا في اموال اليتامى خيرا كيلا يأكلها
الصدقة فان الصحابة اختلفوا في وجوب الزكوة في مال الصبي واعرضوا
عن الاحتجاج بهذا الحديث فدل على انه غير ثابت او مأول وقيل المراد بالصدقة
النفقة كما قال عم نفقة المرء على نفسه صدقة **وكان مردودا منقطعا**
ايضا اى كالذي كان الانقطاع لنقصان في الناقل **والثالث** اى
القسم الثالث من الاقسام المختصة بالسنن **في بيان محل الخبر الذي جعل**
الخبر فيه حجة الموصول صفة محل **فان كان المحل من حقوق الله تعالى**
وهي ما يخلص حقا لله تعالى من شرايعه وهو نوعان الاول ما ليس بعقوبة
كالصلوة وغيرها **يكون خبر الواحد فيه حجة** بلا شرط عدد لان الصحابة
عملوا باخبار الاحاد وعملوا بخبر عائشة في التقاء الختانين وشرط بعضهم
العدد مستدلا بان النبي عليه السلام لم يقبل خبر ذي اليدين حتى يشهد له
غيره قلنا عدم اعتباره لقيام التهمة لان الحادثة كانت في محفل عظيم
ولم يصدر من غيره كلام **خلافا للكرخي في العقوبات** يعني ما هو عقوبة لا يجوز
اثباته بخبر الواحد عنده هذا هو القسم الثاني من حقوق الله قال ابو يوسف
في الامالي وهو مختار الجصاص يجوز لان جانب الصدق مرجح في رواية

العدل

العدل فيثبت به الحدود ولا يلتفت الى احتمال الكذب فيه كما يثبت
الحدود بالبينات ولا يلتفت الى احتمال الكذب فيها وجه قول الكرخي
ان خبر الواحد في اتصاله بالرسول عليه السلام شبهة والحدود تندرئ
بالشبهات واما اثباتها بالبينات فيجوز بالنص على خلاف القياس وهو
قوله تعالى فاستشهدوا عليهن اربعة منكم **وان كان المحل من حقوق**
العباد هذا هو القسم الثالث من اقسام محل الخبر **مما فيه الزام محض**
كالبيوع والاشربة والاملاك المرسلة **يشترط سائر شروط الاخبار**
من العقل والبلوغ والاسلام اذا كان المشهود عليه مسلما وكونه غير
محدود في قذف ولا جر بشهادته مغنما ولا يدفع عنها مغرما وغيرها
مع العدد في موضع يطلع عليه الرجال بخلاف موضع لا يطلع عليه
الرجال فان العدد والذكورة ليس بشرط فيه كالبكارة وعيوب
النساء **ولفظ الشهادة والولاية** اى الحرية **وان كان المحل**
لا الزام فيه هذا هو القسم الرابع من حقوق العباد كالوكالات
والمضاربات والرسالات في الهدايا والشركات **يثبت باخبار**
الاحاد بشرط التمييز دون العدالة يعني بشرط ان يكون المخبر مميزا
صبيا كان او بالغا كافرا كان او مسلما حتى اذا اخبره صبي او كافر
ان فلانا وكله فوقع في قلبه صدقه يجوز ان يشتغل بالتصرف بناء
على خبره لعموم الضرورة لان الانسان لا يجد العدل الجامع للشرائط في
كل زمان او مكان ليبعثه الى وكيله ولو شرط فيه سائر الشروط

لتعطلت المصالح ولان الخبر غير ملزم لان الوكيل مختار في قبول الوكالة ولا
الزام عليه في ذلك فاذا لم يوجد الالزام في هذا الخبر لم يشترط شرط
الالزام في هذا الخبر من العدد والعدالة ولان النبي عليه السلام كان يقبل
خبر الهدية من البر والفاجر **وان كان فيها الزام بوجه دون وجه** هذا
هو القسم الخامس وهو من حقوق العباد كعزل الوكيل وحجر المأذون
وفيه الزام من وجه لان الوكيل اذا انعزل تقتصر الشرى عليه ويلزمه العهدة
واذا حجر العبد يخرج تصرفاته من الصحة الى الفساد ومن وجه لا الزام فيه
لانه يشبه ساير المعاملات لان كلا من الموكل والمولى يتصرف في حقه بالعزل
والحجر كما هو متصرف في حقه بالتوكيل والاذن **يشترط فيه احد شطري**
الشهادة من العدد والعدالة **عند ابي حنيفة** ثم شبه الالزام يوجب
اشتراط العدد والعدالة وشبه المعاملات يوجب سقوطهما فشرطنا
احدهما واسقطنا الآخر توفيرا للشبهين حظهما وعندهما لا يشترط
بل يثبت الحجر والعزل بخبر كل مميز لان هذا القسم من باب المعاملات ما خلا
الاخبار بالشرايع فوجب ان لا يتوقف على شرايط الشهادة لان
للناس في باب المعاملات ضرورة توكيلا او عزلا فلو شرطت العدالة
لضاق الامر على الناس واما الاخبار بالشرايع وان لم يكن من المعاملات
فقد الحق بها لان الضرورة قد تحققت في حقه هذا اذا كان المخبر
فضوليا وان كان وكيلا او رسولا من الموكل والمولى بان قال
وكلتك بان تخبر فلانا بالعزل او الحجر او ارسلتك الى فلان لتبلغ

عني هذا الخبر لم يشترط العدالة اتفاقا لان عبارة الوكيل والرسول كعبارة
للموكل والمرسل **والرابع** اي القسم الرابع من الاقسام المختصة بالسنن **في**
بيان نفس الخبر وهو اربعة اقسام قسم يحيط العلم بصدقه اي صدق
الخبر **كخبر الرسل عليهم السلام** لانه ثبت بدليل قاطع عصمتهم عن الكذب
وحكمه وجوب الاعتقاد به لقوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه **وقسم يحيط**
بكذبه كدعوى فرعون الربوبية لقيام آيات الحدوث فيه **وقسم**
يحتملهما على السواء كخبر الفاسق فان خبره يحتمل الصدق باعتبار دينه
وعقله ويحتمل الكذب باعتبار فسقه وحكمه التوقف فيه لاستواء الجانبين
فيه وقد قال الله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ عظيم فتبينوا **وقسم يترجح**
احدهما على الآخر كخبر العدل المستجمع لشرايط الرواية والمقصود هنا
هذا النوع **ولهذا النوع اطراف ثلثة طرف السماع وذلك اما ان**
يكون عزيمة اي اصلا وهو على اربعة اقسام قسمان منها في نهاية العزيمة
وهو ما يكون من جنس الاستماع بان تقرأ على المحدث من كتاب او حفظ
وهو يسمع ثم يقول المستفهم اهو كما قرأت عليك فهو يقول نعم
او يقرأ المحدث عليك من كتاب او حفظ وانت تسمع قال فخر الاسلام
قال ابو حنيفة الوجهان سواء بل الاول احوط لان السامع اذا قرأ
كان اشد عناية في ضبط المتن لانه عامل لنفسه والمحدث عامل لغيره
او يكتب المحدث عليك كتابا على رسم الكتب وهو ان يكون مختوما
بختم معروف معنونا يعني يكتب قبل التسمية من فلان بن فلان الى

فلان بن فلان ثم يبدأ بالتسمية ثم بالثناء وذكر فيه حدثني فلان عن فلان
الى ان اي الى ان قال عن النبي عليه السلام ويذكر متن الحديث ثم يقول
اذا بلغك كتابي هذا وفهمته فحدث عني بهذا الاسناد فهذا اي الكتاب
من الغائب كالخطاب وكذا الرسالة على هذا الوجه اي الرسالة الى الغائب
كالكتاب في جواز الرواية ويقول المحدث للرسول ذلك بان بلغ عني فلانا انه
قد حدثني بهذا الحديث فلان بن فلان ويذكر اسناده فاذا بلغك رسالتي
هذه فاروه عني بهذا الاسناد فيكونان حجتين اذا ثبتا بالحجة اي البينة
انه رسول فلان او كتاب فلان على ما عرف في كتاب القاضي هذا اشارة
الى القسمين الاخيرين وهما من باب العزيمة ايضا ولكن على سبيل الخلافة
فصار لهما شبهة الرخصة وهما الكتاب والرسالة او يكون رخصة
هذا هو القسم الثاني من قسم طرف السماع وهو الذي لا استماع فيه كالاجازة
وهي ان يقول المحدث لغيره اجزت لك ان يروي عني هذا الكتاب
الذي اجزت حدثني به فلان او جميع مسموعاتي الذي كان عندك
وبين اسناده والمناولة وهي ان يعطي الشيخ كتاب سماعه بيده
الى المستفيد ويقول هذا كتابي وسماعي من شيخي فلان فقد اجزت
لك ان تروي عني هذا والمناولة تاكيد للاجازة لان مجرد المناولة
بدون الاجازة غير معتبرة والاجازة بدون المناولة معتبرة ويجوز
بمعدوم كقوله اجزت لفلان ولمن يولد له مهما تناسلوا والمجاز
له ان كان عالما به اي بما في الكتاب الذي اجازه بروايته يصح الاجازة

والا اي ان لم يكن المجاز له عالما بما في الكتاب فلا اي لا يصح الاجازة بالاتفاق
ولو اجاز المجاز له بان يقول اجزت لك يجاز له على الصحيح انه جايز والاحوط
ان يقول المجاز له اخبرني او اجازني ولا يقول حدثني لان ذلك مختص
بالاستماع ولم يوجد وطرف الحفظ اي طرف الثاني من الاطراف الثلثة المتعلقة
بالخبر طرف الحفظ وهو نوعان والعزيمة فيه اي الحفظ المسموع من وقت
السماع الى وقت الاداء والرخصة يعتمد الكتاب فان نظر فيه وتذكر
ما كان مسموعا صار كانه حفظ من وقت السماع الى وقت الاداء لان
التذكر بمنزلة الحفظ يكون حجة سواء كان خطه او خط غيره والا اي ان
لم يتذكر الخط نسيا فلا اي لا يحل له الرواية عند ابي حنيفة لان الخط وضع
للتذكرة للقلب كالمرآة للعين فلا عبرة للمرآة اذا لم ير الرائي وجهه
وكذا لا عبرة للكتاب اذا لم يتذكر القلب علما لان الخط يشبه الخط و
عندهما وان لم يتذكر يجوز له الرواية ويجب العمل بها لان الصحابة كانوا
يعملون على كتب النبي عليه السلام من غير ان رووا ما روي ذلك في
الكتاب وعند ابي يوسف يجوز الاعتماد على الخط ان كان في يده
او في يد امينه ولا يجوز ان كان في يد غيره لانه لا يؤمن عن التغيير
وعند محمد يجوز العمل بالخط وان لم يكن في يده لان التغيير غير متعارف
وما ذهب اليه محمد رخصة تيسيرا للناس وطرف الاداء وهو
الطرف الثالث والعزيمة فيه ان يؤدي على الوجه الذي سمع بلفظه
ومعناه والرخصة ان ينقله بمعناه يعني يرويه بلفظ اخر يؤدي

معنى الحديث قال بعض العلماء لا يجوز نقل الحديث بمعناه لانه عم مخصوص
بجوامع الكلم سابق في الفصاحة وفي النقل بالمعنى لا يؤمن من الزيادة والنقصان
وحجة العامة ما روي ان الصحابة قالوا يا رسول الله انا نسمع منك الحديث ولا
نقدر على تاديته كما سمعناه قال عم اذا لم تحلوا حراما ولم تحرموا حلالا
واصبتم المعنى فلا باس وروي ان ابن مسعود وانسا ونحوهما كانوا
يقولون عند الرواية قال عم كذا او قريبا منه او نحوا منه ولم ينكر عليهم
فكان اجماعا على الجواز **فان كان** الحديث **محكما لا يحتمل غيره يجوز نقله بالمعنى**
لمن له بصر اي معرفة **وجوه اللغة** لانه لما لم يشتبه معناه لا يتمكن فيه الزيادة
والنقصان اذا نقل بعبارة اخرى **وان كان ظاهرا** معلوما **يحتمل غيره**
اي غير معناه بان كان عاما محتملا للخصوص وحقيقة يحتمل المجاز **فلا**
نقله بالمعنى الا للفقيه المجتهد لانه يقف على ما هو المراد فيقع الامن عن
الخلل بمعناه **وما كان من جوامع الكلم** بان كان لفظه وجيزا وتحته معاني
كثيرة **والمشكل والمشترك والمجمل لا يجوز نقله بالمعنى اصلا** اي للمجتهد
وغيره اما جوامع الكلم فلما روي انه عم قال خصصت بجوامع الكلم
فلا يقدر احد بعده على ما كان مخصوصا به واما المشترك والمشكل
فلان المراد منهما لا يعرف الا بتاويل الراوي لا يكون حجة على غيره كالقياس
واما المجمل لا يوقف معناه **والمروي عنه** هذا اشارة الى الطعن الذي
يلحق الحديث وبيان ما يوجب منه سقوط العمل بالحديث وما لا يوجبه
والطعن الذي يلحقه اما ان يكون من قبل الراوي او من قبل غيره

والذي

والذي يكون من قبل الراوي **اذا انكر الرواية** انكار جاحد بان
قال كذبت علي او ما رويت لك او انكارا موقوفا بان قال لا اذكر
اني رويت لك هذا الحديث ولا اعرفه ففي الوجه الاول يسقط العمل
بلا خلاف لان كل واحد منهما مكذب للآخر فلا بد من كذب واحد غير
معين ولكن لا تسقط بذلك عدالتهما للتيقن في عدالتهما ووقوع
الشك في زوالها واما في الوجه الثاني فذهب الكرخي واحمد بن حنبل
الى انه يسقط العمل به لانه انما يكون حجة باتصاله بالرسول وبانكار
الراوي انقطع الاتصال وذهب الشافعي ومالك الى انه لا يسقط
العمل **او عمل بخلافه بعد الرواية** كما روت عائشة زوجت بنت اخيها
بلا اذن وليها **مما هو خلاف بيقين** اي لا يحتمل ان يكون مرادا من الخبر
بوجه **يسقط العمل به** لان خلافه ان كان حقا بان خالفه للوقوف على النسخ
او ليس بثابت وهو الظاهر من حاله فقد بطل الاحتجاج به وان كان
خلافه بان خالف لقلة المبالاة والتهاون بالحديث او بغفلة او بنسيان
فقد سقطت عدالته لانه لم يكن عدلا **فان كان العمل بخلافه قبل الرواية**
او لم يعرف تاريخه اي تاريخ انه عمل قبل الرواية او بعدها **لم يكن جرحا**
لان الظاهر ان ذلك كان مذهبه وانه ترك ذلك بالحديث وكذلك
اذا لم يعرف التاريخ لان الحديث حجة في الاصل ووقع الشك في سقوطه
ويحمل على انه كان قبل الرواية **وتعيين** الراوي بعض محتملاته بان
كان اللفظ عاما فيحمله على معنى خاص او مشتركا فيحمله على احد معنييه

لا يمنع العمل اى بظاهر الحديث لانه ليس بخلاف يتعين مثل حديث ابن
عمر رض ان النبى عليه السلام قال المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا وهو يحتمل
التفرق بالابدان والتفرق بالاقوال فحمله ابن عمر على التفرق بالابدان وعمل
بها وبه فبقى مشتركا فعملنا بما روى عن النبى عليه السلام انه قال المتبايعان
بالخيار ما لم يتفرقا عن بيعهما والامتناع عن العمل اى امتناع الراوى
عن العمل بالحديث مثل العمل بخلافه اى عمل الراوى بخلاف ما رواه فيخرج
الحديث عن الحجية لان ترك العمل بالحديث حرام مثاله حديث ابن عمر رض
انه عم كان يرفع يديه عند الركوع وعند رفع الراس من الركوع وقد صح
عن مجاهد انه قال صحبت ابن عمر رض عشر سنين فلم اره يرفع يديه الا فى تكبيرة
الافتتاح فترك العمل دليل على انتساخه وعمل الصحابى بخلافه يوجب الطعن
اذا كان الحديث ظاهرا لا يحتمل الخفاء عليهم مثل حديث عبادة بن الصامت
انه عم قال البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام تمسك به الشافعى وجعل النفى
الى موضع حده السفر من تمام الحد ولم يعمل علماؤنا به لان عمر رضى الله عنه
نفى رجلا فلحق بالروم مرتدا فحلف ان لا ينفى احدا ابدا فلو كان النفى
حدا لما تركه فعرفنا ان ذلك بطريق السياسة وعلمنا ان الحديث
لا يخفى عليهم لان اقامة الحد مفوض الى الائمة ومبنى على الشهرة ومثال
الحديث الذى من جنس ما يحتمل الخفاء حديث القهقهة فى الصلوة رواه
زيد بن خالد الجهنى وروى ان ابا موسى الاشعرى لم يعمل بحديث القهقهة
وذلك لا يوجب جرحا لانه من الحديث النادرة فاحتمل الخفاء على ابى

موسى والطعن المبهم مثل ان يقول هذا الحديث منكر او مجروح ونحوهما
~~موسى والطعن المبهم~~ من ائمة الحديث لا يجرح الراوى لان الجارح
ربما يعتقد ما لا يصلح سببا للجرح جارحا بان رأه ارتكب صغيرة من
غير اصرار فلا يترك به العدالة الثابتة قال بعض العلماء الطعن المبهم
يكون جرحا لان التعديل المطلق مقبول فكذا الجرح المطلق قلنا اسباب
التعديل غير منضبطة فلا معنى للتكليف بذكرها والجرح ليس كذلك الا اذا
وقع مفسرا بما هو جرح متفق عليه قيد به لانه لو كان مجتهدا فيه لا يقبل
كالطعن بانه حديث مرسل وبشرب النبيذ لمن يعتقد اباحته ممن اشتهر
بالنصيحة دون التعصب قيد به لان الطاعن لو كان موصوفا بالعداوة
والتعصب لا يقبل ايضا لان الظاهر ان التعصب حمله على الجرح لا يقبل
الطعن بالتدليس وهو فى اللغة كتمان عيب السلعة عن المشترى
وفى اصطلاح اهل الحديث كتمان انقطاع فى الحديث مثل ان يقول
حدثنى فلان عن فلان ولا يقول قال حدثنى فلان او قال اخبرنى فلان
ولم ينقل عن فلان الصحيح ان هذا ليس بجرح لانه توهم شبهة الارسال
وحقيقة الارسال ليس بجرح فشبهته اولى والتلبيس وهو ان يذكر
الراوى شيخه بالكنية حتى لا يعرف صيانة له عن الطعن فيه وفى غير الكنية
بشركه عنه او يذكره بصفة ليس بمشهورة مثل ان يقول سفيان
الثورى حدثنا ابو سعيد وهو كنية للحسن البصرى والكلبى وقد روى
عنهما جميعا فهذا الذى سماه الشيخ تلبيسا نوع من التدليس عند اهل

الحديث ويسمى ذلك عندهم تدليس الشيوخ والنوع الآخر تدليس الاسناد
وركض الدابة ويعني حثها على العدو فهو لا يصلح جرحا لان ذلك من اسباب
الجهاد **والمزاح** لانه امر ورد به الشرع لان النبي عليه السلام كان يمازح
ولا يمازح الا حقا **وحداثة السن** وهي الصغر عند التحمل لان كثيرا من
الصحابة كانوا يروونهم في حداثة سنهم بشرط الاتقان عند التحمل في الصغر
والعدالة عند الاداء بعد البلوغ **وعدم الاعتياد بالرواية** وهذا
لا يوجب جرحا لان المعتبر هو الاتقان وربما يكون اتقان من لم يكن
اعتياد بالرواية اكثر من الذي اعتاده كابي بكر فانه لم يكن معتادا
بالرواية **والاشتغال بمسائل الفقه** كما ذكر بعض المحدثين في حق ابي
يوسف انه كان اماما حافظا الا انه اشتغل بالفقه وهذا لا يصح لان
ذلك دليل الاجتهاد وقوة الذهن فكيف يصح جرحا **فصل**
قد يقع التعارض بين الحجج فيما بيننا قيد به لان التعارض بينهما حقيقة
غير واقع لان ذلك من امارات العجز تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا **بجهلنا**
بالناسخ والمنسوخ اذ لا بد ان يكون الناسخ متاخرا فاذا لم يعرف التاريخ
بين المتقدم والمتاخر يقع التعارض بينهما ظاهرا **فلا بد من بيانه**
اي بيان التعارض **فركن المعارضة** المراد بالركن ما يقوم به المعارضة
وهو مجموع اجزائها **تقابل الحجتين على السواء** لان التقابل لا يقع بين
القوي والضعيف **لا مزية لاحدهما** تاكيد لقوله على السواء ويمكن
ان يكون تاسيسا اذا المراد عدم المزية في الوصف كخبر الواحد

الذي

والذي يرويه عدل غير فقيه فانهما متساويان بالذات لكن يرجح
احدهما بقوة وصف **في حكمين متضادين** لان التقابل بين الحجتين
لا يتصور الا بتقابل حكمهما **وشرطها** اي شرط المعارضة **اتحاد المحل**
لانه لو اختلف جاز اجتماعهما كالنكاح فانه يوجب الحل في الزوجة
والحرمة في امها **والوقت** لجواز اجتماعهما في محل واحد في وقتين كحرمة
الخمر بعد حلها **مع تضاد الحكم** من جهة النفي والاثبات فان قلت اذا
كان المراد به ما ذكر في الركن فهو تكرار فاسد وان اراد غير ذلك فلم
يثبته قلت اراد به ذلك لكنه لم يذكر هناك ركنا بل ركن المعارضة
هو تقابل الحجتين على السواء وتضاد الحكمين شرطها وانما ذكره هناك
بطريق التبع لان الحجج لا بد وان يكون في شي فذكره هناك بالالتزام
وههنا بالمطابقة ولا بد من اشتراط اتحاد النسبة ايضا لجواز اجتماع
الضدين في محل واحد في وقت واحد بالنسبة الى الشخصين كالحل
في المنكوحة بالنسبة الى الزوج والحرمة فيها بالنسبة الى غيره قال
شمس الاسلام الشرط ان يكون كل واحد موجبا على وجه يجوز ان
يكون ناسخا للآخر اذا عرف التاريخ مثل التعارض بين الآيتين
والسنتين دون القياسين **وحكمها** اي حكم المعارضة **بين الآيتين**
المصير الى السنة ان وجدت لانهما تساقطا لامتناع العمل باحدهما
لعدم الاولوية فيصار الى ما بعدهما من الحجج وهي السنة فان قلت
هذا منظور فيه لجواز المصير عند تعارض الآيتين الى آية اخرى قلت

كلام المصنف مبني على عدم جواز الترجيح بكثرة الادلة ولا يتوجه عليه
الاعتراض مثاله قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وقوله تعالى فاذا
قرئ القرآن فاستمعوا له والاول بعمومه يوجب القراءة على المقتدي و
الثاني ينفي وجوبها اذ كلاهما ورد في الصلوة عند عامة اهل التفسير
فيصار الى الحديث وهو قوله عم من كان له امام فقراءة الامام له قراءة
وبين السنتين المصير الى اقوال الصحابة عند من يوجب التقليد الصحابي
او القياس يعني ان لم يوجد قول الصحابي فالمصير الى القياس ولا يفهم
حيريا من كلام فخر الاسلام وشمس الائمة ان بينهما يصار اولا بعد السنة
قول الصحابي او القياس لانهما عطفا باو وهو لاحد المذكورين وكلام
صاحب التقويم يصرح بان المصير الى قول الصحابي مقدم على القياس
مثاله ما روي ان النبي عليه السلام صلى صلوة الكسوف ركعتين بركوعين
وسجدتين وروت عائشة رض انه صلاها ركعتين باربع ركوعات
سجدات فتعارضتا فيصار الى القياس وهو الاعتبار بسائر
الصلوات وفي شرح الاكمل اذا تعارض السنتان فعند ابي سعيد
البردعي يصار الى اقوال الصحابة مطلقا اي فيما يدرك بالقياس وفيما
لا يدرك وعند البعض الى القياس مطلقا وعند الكرخي انما يقدم
قول الصحابي اذا ورد فيما لا يدرك بالقياس واما فيما يدرك به فهو مقدم
على قول الصحابي وعند العجز عن المصير الى دليل آخر بان لم يوجد او وجد
ولم يصلح شاهدا بان يكون التعارض بين القياسين واقوال الصحابة

ايضا

ايضا يجب تقرير الاصول اي العمل بالاصل كما في سور الحمار لما تعارضت
الدلائل فيه اما تعارض الدلائل فكما روى جابر انه عم سئل ايتوضأ
بما افضلت الحمر قال نعم وروى انس انه عم نهى عن لحوم الحمر الاهلية وقال
انها رجس فهذا يدل على نجاسة سوره اما تعارض اقوال الصحابة
فكما قال ابن عمر سور الحمار نجس وكان ابن عباس يقول الحمار يعلف التبن
فسوره طاهر واما تعارض الاقيسة فانه لم يمكن الحاقه بالهرة لعلة
الضرورة حتى يكون طاهرا لان الضرورة في الهرة اكثر ولم يمكن الحاقه
باللبن بجامع التولد من اللحم ~~حتى يكون طاهرا~~ ليكون نجسا لوجود
اصل الضرورة في السور دون اللبن وكذا لا يمكن الحاقه بسور
الكلب بجامع حرمة اللحم ليكون نجسا لوجود الضرورة في الحمار لكونه مربوطا
في الدور والكلب ليس كذلك ولا يمكن الحاقه بسور الهرة بجامع الطواف
ليكون طاهرا لان الضرورة في الهرة اكثر لدخولها المضايق التي لا
يدخلها الحمار وجب تقرير الاصول وهو ابقاء ما كان على ما كان فقيل
ان الماء عرف طاهرا في الاصل فلا يتنجس ما كان طاهرا ولم يزل به
الحدث للتعارض اي لا يطهر به ما كان نجسا لان الطهارة او النجاسة
عرفت ثابتة بيقين فلا يزول بالشك ووجب ضم التيمم اليه فان قلت
لما وجب تقرير الاصول وقد عرف الماء طاهرا وطهورا لزم ان
يبقى كذلك قلت لو ثبتت فيه صفة الطهورية لزال الحدث و
النجاسة به ولا يكون هذا تقرير الاصول بل يكون عملا باحد الاصلين

وايهدار الآخر فاوجب وقوع الشك في طهوريته ليكون عملا بالدليلين
وبقي سوره مشكلا **لهذا** اى للتعارض الدليلين فان قلت لانسلم
التعارض اذ الحرمة رجح في لحمه فكذا في سوره ولا تعارض بين امكان
الترجيح فلا يثبت الشك قلت رجح الحرمة في حرمة الاكل للاحتياط و
الاحتياط في السور في جعله مشكوكا ليجب استعماله وضم التيمم اليه فلو
رجحنا نجاسته لوجب التيمم لا غير وترك العمل بها للاحتياط لاحتمال كون
السور مطهرا دون التراب **لا انه يخرج به الجهل** يعني لا يعني بهذه العبارة
ان الحكم مجهول لان الشك ليس من احكام الشرع بل الحكم معلوم وهو
وجوب الاستعمال وانتفاء النجاسة وضم التيمم **واما اذا وقع التعارض**
بين القياسين فلم يسقطا بالتعارض ليجب العمل بالحال يعني لم يسقط
القياسين بالتعارض اذ ليس بعد القياس دليل شرعي يرجع اليه فيضطر
الى العمل باستصحاب الحال الذي هو ليس بدليل **بل يعمل المجتهد بايهما شاء**
لان احد القياسين حق عند الله يقينا وكل واحد منهما حجة في حق
العمل اصاب المجتهد او اخطا **بشهادة قلبه** فان قلت لما كان
كل واحد من القياسين حجة وجب ان يختار ايهما شاء من غير شرط
تحركا في اجناس يقع بالتكفير قلت كل واحد حجة في حق العمل لكن كلاهما
ليس بحجة في اصابة الحق لان الحق عند الله واحد والقياس لا يدل عليه
والقلب المؤمن نور يدرك به ما هو باطن بلا دليل عليه قال عم
اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله وعند ان في يعمل بايهما

وهذا

وهذا صار له في مسئلة قولان واقوال واما الروايتان اللتان رويتا
عن ائمتنا في مسئلة واحدة فانما كانتا في وقتين فاحديهما صحيحة
والاخرى فاسدة ولكن لم يوقف الاخيرة منهما **والتخلص عن المعارضة**
على خمسة اوجه بالاستقراء **اما ان يكون من قبل الحجة بان لا يعتدلا**
اى لا يستويا كقوله عم البينة على المدعي واليمين على من انكر لا يعارض
حديث قضاء النبي عليه السلام بشاهد ويمين لانتفاء المساواة
لان الاول مشهور والآخر خبر الواحد **او من قبل الحكم بان يكون**
احدهما حكم الدنيا والآخر حكم العقبى فيكون الثابت باحدهما غير
الثابت بالآخر ومن شرط المعارضة اتحاد الحكم فاذا اختلف الحكم يمكن
الجمع بينهما فلا تعارض **كآيتي اليمين في سورة البقرة والمائدة**
الاية التي في سورة البقرة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن
يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم فانها يوجب المؤاخذة بكل يمين مكسوبة
بالقلب اى مقصودة فيتحقق المؤاخذة في الغموس والاية التي
في سورة المائدة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم
بما عقدتم الايمان يقتضي ان لا يتحقق المؤاخذة في الغموس لان الايمان
ع نوعين معقودة فيها مؤاخذة ولغو لا مؤاخذة فيها وهو اليمين
ليس بمعقودة وكانت لغوا واللغو اسم لكلام لا فايدة فيه
وليس في اليمين الغموس فايده اليمين المشروعة لانها شرعت لتحقيق
البر ولا يتصور ذلك في الغموس فكانت لغوا فيتحقق المعارضة

بين الآيتين في الغموس فيتخلص عنها ببيان اختلاف الحكم بان يقال
المواخذة في آية البقرة مطلقة والمطلق منصرف الى الكامل فيكون
المراد بها المواخذة في الآخرة والمواخذة المنفية في المائدة هي المواخذة
بالكفارة في الدنيا **او من قبل الحال اي بان يحمل احدهما على حالة والاخرى**
على حالة كما في قوله تعالى حتى يطهرن بالتخفيف والتشديد اي القراءة
بالتخفيف تقتضي حل القربان بانقطاع الدم سواء انقطع على اكثر مدة
الحيض او اقلها والقراءة بالتشديد تقتضي ان لا يحل القربان قبل الاغتسال
فيقع التعارض ظاهرا لكنه يرتفع باختلاف الحالين بان يحمل القراءة
بالتخفيف على الانقطاع على اكثر المدة لان الانقطاع بيقين والقراءة
بالتشديد على اقل المدة لان الانقطاع لا يثبت فيه بيقين ولا بد من
موكد لجانب الانقطاع وهو الاغتسال او ما يقوم مقامه من مضي وقت
صلوة فان قلت قوله تعالى فاذا تطهرن في القراءتين يابى هذا التوفيق
لانه يوجب الاغتسال في جميع الاحوال ولو كان كما زعمتم ينبغي ان
يقرأ في قراءة التخفيف فاذا طهرن قلت ظاهره ان تاخير حق الزوج
الى الاغتسال في الانقطاع على العشر لا يجوز لما فيه من الفساد فيحمل
قوله تطهرن في قراءة التخفيف على طهرن لان تفعل يجئ بمعنى فعل من غير
ان يدل على صنيع كتبين بمعنى بان **او من قبل اختلاف الزمان**
صريحا كقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فانها
نزلت بعد التي في سورة البقرة وهي قوله تعالى والذين يتوفون منكم

ويذرون

ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا وقد
وقع التعارض بينهما في حق الحامل المتوفى عنها زوجها فقال علي رض
يعتد بابعد الاجلين اي باطول العدتين لان كل آية يوجب عدة على
وجه فيجمع بينهما احتياطا وقال ابن مسعود تعتد بوضع الحمل
وقال من شاء باهلته ان سورة النساء القصرى وفيها قوله تعالى
واولات الاحمال اجلهن ان يضعن نزلت بعد التي في سورة البقرة
يحتج بها على علي ولم ينكر عليه فثبت انه كان معروفا بينهم ان المتاخر
ناسخ فيكون المتوفى عنها زوجها اذا كانت حاملا بوضع الحمل ولا يمكن
الجمع **او دلالة** اي الخامس من الصور التي يتخلص بها عن المعارضة
اختلاف زمان الحكمين دلالة جريا **كالحاظر والمبيح** اذا اجتمعا نحو ما
روي ان النبي عليه السلام نهى عن اكل الضب وروي انه عم رخص
فيه فانا نعلم انهما وجدا في زمانين فالحاظر جعل اخرا ناسخا للمبيح
تقليلا للنسخ لان الاصل في الاشياء الاباحة فلو جعلنا المبيح متاخرا
يلزم تكرار النسخ لان الحاظر يكون ناسخا للاباحة ثم المبيح يكون ناسخا
للحظر فيلزم التكرار ولو جعلنا الحاظر متاخرا لا يلزم الا نسخ واحد
فجعل الحاظر آخرا اولى وفيه بحث اذ الاباحة الاصلية ليست حكما
شرعيا فلا يكون رفعها نسخا اذ النسخ عبارة عن انتهاء حكم
شرعي الا اذا اريد بالنسخ تغيير الامر الاصلي فيتغير مرتين
فيتكرر النسخ بهذا المعنى لا بالمعنى الحقيقي للنسخ وههنا ثلثة مذاهب

الاول ان الاصل في الاشياء الاباحة لقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا
والثاني ان الاصل فيها الحظر لانها مملوكة لله تعالى والتصرف في ملك الغير
لا يجوز الا باذنه والثالث التوقف لان العقل لا حظ له في معرفة الاحكام
فيتوقف فيه الى ان يرد الشرع بالاباحة او الحرمة وفخر الاسلام اختار
القول الاول لا على معنى ان الاشياء مخلوقة مباحة ثم بعث الانبياء بالحظر
لان البشر لم يتركوا سدى اى مهملا بلا شرع في زمان قال الله تعالى وان
من امة الا خلا فيها نذير وانما قلنا انها مباحة بناء على ان زمان
الفترة الذي بين عيسى ومحمد عليهما السلام فان الاباحة كانت ظاهرة
في ذلك الزمان لوقوع الفترة التحريفات في الانجيل والتورية ولم يبق
الاعتماد على شئ من الشرايع فظهرت الاباحة على معنى عدم العقاب
والمثبت وهو الذي يثبت امرا عارضا اولى من النافي الذي
ينفي العارض ويبقي الامر الاول عند الكرخي ولد سنة ستين ومائتين
ومات سنة واربعين وثلثمائة لان المثبت يخبر عن حقيقة والنافي
اعتمد الظاهر كما في الجرح والتعديل بل يرجح قول الجارح لانه يخبر عن
حقيقة وعند عيسى بن ابان كان من اصحاب الحديث ثم غلب عليه
الراي تفقه على محمد بن الحسن وكان موته سنة احدى وعشرين ومائتين
يتعارضان لانه يستدل به على صدق الراوي في المثبت من العدالة
موجود في النافي فيتعارضان ويطلب الترجيح لوجه آخر والاصل
فيه اي في ترجيح المثبت او النافي لما اختلف عمل المشايخ في تعارض

المثبت

المثبت والنافي ففي بعض الصور عملوا بالمثبت وفي بعضها بالنافي
احتيج الى ضابط يتفرع على ذلك اختلافهم اشار اليه المصنف بقوله
والاصل فيه ان النفي ان كان من جنس ما يعرف بدليله بان كان
مبنيا على دليل بان يكون له علامة ظاهرة او من جنس ما لا يعرف
بدليله بان لا يكون مبنيا على دليل بل يكون مبنيا على الاستصحاب
الذي ليس بحجة او كان ما يشتبه حاله اي يحتمل ان يكون مستفادا
من دليل دال عليه ويحتمل ان يكون دالا على الاستصحاب في الاول
مثل الاثبات لان الدليل هو المعتبر لا صورة النفي فيقع التعارض
والثاني لا يعارض الاثبات لانه لا دليل عليه لا يعارضه عليه دليل
وفي الثالث وجب التفحص عن حال المخبر ان ثبت انه بنى على ظاهر الحال
لم يقبل خبره لانه اعتمد ما ليس بحجة وان ثبت انه اخبر عن دليل
المعرفة كان مثل الاثبات وهذا معنى قوله لكن عرفان الراوي
اعتمد دليل المعرفة كان مثل الاثبات اي حاصل ان النفي على اربعة
اقسام الاول ما يكون من جنس ما يعرف بدليله والثاني ما يكون
محتملا وقد علم بالتفحص انه مبنى الاخبارية على دليل دال عليه والثالث
ما يكون من جنس ما يعرف بدليله والرابع ما يكون محتملا وقد علم
بالتفحص عن حال المخبر انه بنى الاخبارية على ظاهر الحال فالقسم الاول
والثاني مثل الاثبات في القوة والى هذين القسمين اشار المصنف
بقوله ان كان من جنس ما يعرف بدليله آه والقسم الثالث والرابع لا يكفي

مثل الاثبات بل يكون الاثبات راجحا واليها اشار بقوله **والا فلا** يعني
ان لم يكن مما يعرف بدليله ولا مما عرف ان الراوي اعتمد دليل المعرفة
فلا يكون مثل الاثبات **فالنفي في حديث بريرة** لما قرر الاصل ذكر مسائل
اجتمع فيها المثبت والنافي من نمط الاول مسئلة خيار العتاقة وهي انها
اذا اعتقت الامة المنكوحة وزوجها حر يثبت لها خيار فسخ النكاح
كما اذا كان زوجها عبدا خلافا للشافعي **وهو ما روي انها اعتقت**
وزوجها حر مما لا يعرف الا بظاهر الحال وهو ان العبودية ثابتة قبل
العتق **فلم يعارض الاثبات** وهو اي الاثبات **ما روي انها اعتقت**
وزوجها عبد اخذنا اعتقادا بالمثبت **وفي حديث ميمونة** يعني الثانية مسئلة
نكاح المحارم فانه يجوز عندنا خلافا للشافعي **وهو ما روي** راويه ابن
عباس **ان النبي عليه السلام تزوجها وهو محرم** وهذا ناف لانه مبقي على
الامر الاول فان الاحرام كان ثابتا قبل التزوج **مما يعرف بدليله وهو هيئة**
المحرم عارض الاثبات وهو ما روي يزيد بن الاصم **انه** اي النبي **عليه السلام**
تزوجها وهو حلال اي خارج عن احرامه وهو مثبت لانه يدل على امر
عارض على الاحرام **وجعل رواية ابن عباس اولى من روايته** اي يزيد
بن الاصم **لانه** اي يزيد **لا يعدله** اي ابن عباس **في الضبط والاتقان**
ائمتنا عملوا في هذه المسئلة بالنافي لان النفي هنا مما يعرف بدليله
وهو هيئة المحرم فتعارضا الاثبات ولما تعارضا رجحوا النافي بفقه الراوي
وضبطه **وطهارة الماء وحل الطعام من جنس ما يعرف بدليله كالنجاسة**

ولهذه هذه من المسئلة الثالثة يعني لو اخبر مخبر بنجاسة الماء والآخر بطهارته
او اخبر مخبر بحل الطعام والآخر بحرمته فالمخبر للطهارة والحل ناف لانه ينفي
العارض ويبقي الامر الاصلي **والمخبر بالنجاسة والحرمة** مثبت لانه يثبت
امرا عارضا والنفي هنا مما يحتمل ان يكون مبنيا على دليل بان اخذ
الماء من نهر جار في اناء طاهر ولم يغب عن ذلك الاناء فانه يكون عارفا
بطهارته بدليل موجب ويحتمل ان يكون مبنيا على ظاهر الحال فان عرف
انه اخبر على ظاهر الحال لم يعارض قوله قول المثبت لترجح المثبت لما عرف
في الاصل المتقدم واذا علم انه اخبر بدليل عارض قول المثبت لكون
كل واحد منهما مخبرا عن دليل فاذا تحقق التعارض بينهما يعمل بما هو
الاصل وهو الطهارة في الماء والحل في الطعام لان الاستصحاب وان لم
يصلح ان يكون حجة يصلح ان يكون مرجحا فترجح النافي به كذا قرره صاحب
الكشف وظاهر قول المصنف يدل على انه جعل الطهارة والحل من جنس
ما يعرف بدليله لا مما يحتمل وجعل الخبر النافي فيه معارضا للخبر المثبت
مطلقا والظاهر هو الاول **والترجيح لا يقع بفضل العدد** اي بكثرة عدد
الرواة **وبالذكورة والحرية** اي بذكورة الراوي وحريته عند العامة
وقيل يقع الترجيح بكثرة الرواة لان قول الجماعة اقوى في الظن من قول
الواحد وللعامة ان كثرة الرواة لا يكون دليل القوة ما لم يخرج عن خبر
الآحاد الا يرى ان المناظرات جرت من وقت الصحابة الى يومنا باخبار
الآحاد ولم يرو اشتغالهم بالترجيح بزيادة عدد الرواة ولا بالذكورة

ولو كان ذلك صحيحا لاشتغلوا به كما اشتغلوا بالترجيح بزيادة الضبط
قال شمس الائمة السرخسي والذي يصح عندي ان عند القوم الترجيح
بكثرة الرواة قول محمد رحمه الله فقد ذكر في السير الكبير اهل العلم ثلث فرق
اهل الشام واهل الحجاز واهل العراق وكل ما اتفق فيه الفريقان على
قول اخذت بذلك وتركت ما تفرد به فريق واحد والصحيح قول العامة
لان الحق يحتمل ان يكون مع القليل قال الله تعالى ما يعلمهم الا قليل وقال
الحماسي تعيرنا انا قليل عديدنا فقلت لها ان الكرام قليل فلا
يلزم علينا المتواتر والمشهور لانا لا نرجحهما بزيادة العدد بل
ندخلهما في حد العيان ولهذا لا يترجح متواتر على آخر فان قلت قد ثبت
الترجيح لما روي ان النبي عليه السلام توقف في خبر ذي اليدين حتى اخبره
ابو بكر وعمر قلنا الترجيح انما يكون بعد معارضة حجتين وما ذكرت
ليس كذلك بل توقف في قبول خبر الواحد لتجويز الغلط عليه والتردد
في صدقه لبعض الاسباب **وان كان في احد الخبرين زيادة** لم تكن في
الآخر **فان كان الراوي واحدا يؤخذ بالمثبت للزيادة كما في**
الخبر المروي في التحالف وهو ما روي عن ابن مسعود انه قال اذا اختلف
المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا وفي رواية اخرى عنه لم يذكر
قوله والسلعة قائمة فاخذنا بالمثبت للزيادة وقلنا لا يجري التحالف
الا عند قيام السلعة وح يكون حذف الزيادة من بعض الرواة لقلة
ضبطه **واذا اختلف الراوي فيجعل كالخبرين يعمل بهما** لان الظاهر انه عم

قاله في وقتين فيجب العمل بهما بحسب الامكان **كما هو مذهبنا في ان المطلق**
لا يحمل على المقيد في حكمين نظيره ما روي انه عم نهى عن بيع الطعام قبل القبض
وجاء في رواية اخرى عنه عم النهي في بيع ما لم يقبض فانا نعمل بهما ولا نحمل
على المقيد بالطعام حتى لا يجوز بيع سائر العروض قبل القبض كما لا يجوز
بيع الطعام قبل القبض **فصل وبيان الحجج** اي الحجج التي مر ذكرها
من الكتاب والسنة واقسامهما **يحتمل البيان** اي الكشف عن المقصود **وهو**
اي البيان على خمسة اوجه بالاستقراء **اما ان يكون بيان تقرير وهو**
توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز مثل قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه
فان الطائر يحتمل ان يستعمل في غير حقيقته يقال للبريد طائر فيكون قوله
يطير بجناحيه تقريرا لموجب الحقيقة وقطعا لاحتمال المجاز **او الخصوص**
كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان الجمع شامل لجميع الملائكة على احتمال
البعض وبقوله كلهم قرر معنى العموم **او بيان تفسير** وهو بيان ما فيه خفاء
كبيان المجمل كقوله تعالى اقيموا الصلوة فانه مجمل لحقه بيان بالسنة **والمشترك**
وانما يصح ان موصولا ومفصولا وعند بعض المتكلمين لا يصح بيان
المجمل والمشترك الا موصولا احتجوا بان المقصود من الخطاب ايجاب العمل
وهو المقصود الاصلي وذا يكون بالفهم والفهم انما يحصل بالبيان ولو
جوزنا تاخير البيان لادى الى تكليف المحال احتج من جوزه مفصولا بان الخطاب
بالمجمل قبل البيان يفيد الابتلاء باعتقاد الحقية في الحال مع انتظار البيان
للعمل وليس فيه تكليف المحال لان العمل لا يجب قبل البيان **او بيان تغيير**

بيان تق
بيان تف
بيان تغ

كالتعليق بالشرط والاستثناء تسميتهما بيانا مجاز لان الاستثناء في
قوله لفلان علي الف الا مائة يبطل الكلام في حق المائة وكذلك الشرط يبطل
كون الكلام ايقاعا ويصير منا الان في الاستثناء يبطل بعض الكلام
وفي التعليق كله فالابطال لا يكون بيانا حقيقة ولكنه بيان مجازا من حيث
انه بين ان عليه تسعمائة لا الالف وانه تكلف لا يطلق في التعليق وانما يصح
ذلك موصولا فقط باجماع الفقهاء وعن ابن عباس انه يصح مفصولا
لما روي انه عم قال لاغزون قريشا ثم قال بعد سنة ان شاء الله
واحتج الفقهاء بان النبي عليه السلام قال من حلف على يمين فراى غيرها خيرا منها
فليكفر الحديث عين التكفير لتخليص الحالف ولو صح الاستثناء منفصلا
لقال فليستثن ولبان بالذي هو خير منها والحديث الذي رواه غير
صحيح نقله كذا ذكره الغزالي واختلفوا في خصوص العموم اي تخصيص
العام الذي لم يخص منه شيء فعندنا لا يقع متراخيا وعنده اي في يجوز
ذلك قيدنا بقولنا لم يخص منه شيء لانه اذا خص منه شيء بدليل مقارن
يجوز تخصيصه بعد ذلك بدليل متراخ اتفاقا هذا الاختلاف بناء على ان
العموم قبل الخصوص عندنا يوجب الحكم قطعا وبعد الخصوص لا يبقى القطع
وكان تخصيص العام تغييرا من القطع الى الاحتمال فيتقيد بشرط الوصل
كالاستثناء والتعليق وعنده ليس بتغيير لان موجبه ظني قبل التخصيص
بل هو تقرير فيصح موصولا ومفصولا وبيان بقرة بني اسرائيل هذا
اشارة الى الجواب عما استدل على جواز تخصيص العام متراخيا بخصوص منها

قوله

قوله تعالى ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة والله تعالى امر بني اسرائيل بذبح بقرة
مطلقة لبطلان امر القتيل عندهم والمطلق عام عندهم ثم بينها لهم بعد
سؤالهم مقيدة باوصاف كما نطق به التنزيل من قبيل تقييد المطلق
يعني ليس هذا من قبيل تخصيص العام لان النكرة في موضع الاثبات تخص
فلا يحتمل التخصيص وكان تقييد المطلق نسخا فلذلك صح متراخيا ومنها
قوله تعالى فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك اي ادخل في السفينة
من كل جنس من الحيوان ذكرا وانثى واثنين تاكيد للزوجين واهلك
عطف على الزوجين اي ادخل اهلك فقال الاهل عام يتناول جميع
بنيه ثم لحقه الخصوص متراخيا بقوله ليس من اهلك اجاب عنه بقوله و
الاهل لم يتناول الابن لان المراد باهل د بانه لا نسب فعلى هذا يكون
الاهل مشتركا لانه احتمل الاهل من حيث النسب والاهل من حيث الدين
فبين الله تعالى ان المراد منه الاهل من حيث المتابعة والابن الكافر ليس
من اهله وتاخير البيان في المشترك جائز الا انه خص بقوله تعالى انه ليس من اهلك
ومنها قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم اي حطبها هذا
عام لحقه خصوص متراخ فانه لما نزل جاء عبد الله بن الزبعرى الى رسول الله
صلى الله عليه وسلم فقال يا محمد اليس عيسى وعزير والملائكة قد عبدوا
من دون الله افتراهم يعذبون في النار فانزل الله تعالى ان الذين سبقت
لهم منا الحسنى الاية اجاب عنه بقوله وقوله تعالى انكم وما تعبدون من
دون الله لم يتناول عيسى عليه السلام لان ما تختص بما لا يعقل فلا يكون

النكرة في مو الاثبات تخص

منها ولا لهم لانه خص بقوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى واما
سؤال ابن الزبعرى كان بناء على ظنه ان ما ظاهرة فيمن يعقل وهذا رده
انه عم قال ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل ومن لمن يعقل
كذا في شرح اصول ابن الحاجب والاستثناء يمنع التكلم بحكمه اي مع حكمه
بقدر المستثنى اي يمنع الحكم في المستثنى بلا نظر بالظاهر لعدم الدليل
الموجب له مع صورة التكلم بقدر المستثنى فيصير التكلم به عبارة عما
وراء المستثنى فيكون الاستثناء مانعا للموجب والموجب جميعا بقدر المستثنى
فينعدم الحكم في المستثنى لانعدام الدليل الموجب له مع صورة التكلم به
فيجعل الاستثناء تكلما بالباقي بعده اي بعد المستثنى وعند الشافعي
يمنع الحكم بطريق المعارضة يعني الموجب لا الموجب كما في التعليق وعندنا
يمنع كليهما كما في التعليق فصار تقديره الرجل لفلان علي الف الا مائة عنده
لفلان علي تسعمائة وانه لم يتكلم بالالف في حق لزوم المائة وعنده الا مائة
فانها ليست علي فان صدر الكلام توجيه والاستثناء وسعه فنفا رفعه
فنسا فعل بقدر المستثنى وفي شرح المنار للعلم فايدة الخلاف تظهر
فيما اذا استثنى خلاف الجنس كقوله لفلان علي الف درهم الا ثوبا فعندنا
لا يصح الاستثناء لانه لا يصح بيانا وعنده يصح فينتقص من الالف قدر
قيمة الثوب لان موجب الاستثناء نفي الحكم في المستثنى بالدليل المعارضة
والدليل المعارضة يجب العمل به بحسب الامكان والامكان هنا في ان يجعل
موجبه نفي مقدار الثوب لا نفي عين الثوب وفيه نظر لان عمل الاستثناء

لان عمل الاستثناء بالمعارضة عند الشافعي انما هو في المتصل وهذا من
قبيل المنقطع ولو قدر متصلا بادراج لا يمكن الاستخراج فلا يظهر التميز في
هذه المسئلة لاجماع اهل اللغة ان الاستثناء من النفي اثبات ومن
الاثبات نفي وهذا دليل على ان حكمه يعارض حكم المستثنى منه ولان
قوله لا اله الا الله للتوحيد اي وضع لافادته ومعناه النفي والاثبات
فلو كان تكلما بالباقي لكان نفيا لغيره اي نفيا لما سوى الله تعالى لانه
هو الباقي بعد الاستثناء لا اثباتا له اي لا اثباتا لالوهية الله تعالى فيخرج
من كونها كلمة التوحيد بالاجماع ان معنى قولنا لا اله الا الله انه الاله بطريق المعارضة
وان قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما وسقط الحكم
بطريق المعارضة في الايجاب يكون في الانشاء فيثبت لا في الاخبار
لانه لو ثبت حكم الالف بجملته ثم عارضه الاستثناء في الخمسين لزم كونه
نافيا لما اثبته اولا فلزم الكذب في احد الامرين تعالى عن ذلك ولان
اهل اللغة قالوا الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي بعد الاستثناء
اي المستثنى كما قالوا انه من النفي اثبات ومن الاثبات نفي واذا ثبت الوجهان
وجب الجمع بينهما لانه هو الاصل فنقول انه تكلم بالباقي بوضعه اي بحقيقته
وعبارته لانه هو المقصود الذي سيق الكلام لاجله واثبات و
ونفي باشارته لانهما فهما من الصيغة من غير ان يكون سوق الكلام
لاجلهما لانهما غير مذكورين في المستثنى قصدا لكن لما كان حكم
حكم المستثنى فيه تثبت النفي والاثبات ضرورة لان حكم يتوقف به

بالاستثناء كما يتوقف بالغاية فاذا لم يبق بعد الاستثناء ظهر النفي العام
على الاستثناء فسمي نفيا مجازا تحقيق ذلك ان الاستثناء بمنزلة الغاية
من المستثنى منه لكون الاستثناء بيان انه ليس مرادا من الصدر كما ان
الغاية بيان انها ليست بمرادة من المغيا كما ان الاستثناء يدخل على
النفي فينتهي بالوجود وعلى الاثبات فينتهي بالنفي وكذلك الغاية
ينتهي بها الحكم السابق الى خلافه وهذا الجزء ثابت بحسب اللغة لكن
لما كان الصدر مقصودا عبارة والكلام لما لم يذكر مقصودا بل تبعا
بالصدر جعل اشارة وكذلك اختير في كلمة التوحيد لا اله الا الله
ليكون اثبات الالوهية لله تعالى اشارة ونفيا قصدا لان المهم في
كلمة التوحيد نفي الشريك مع الله تعالى لان المشركين اشركوا معه غيره
فيحتاج الى النفي قصدا واما اثباتها لله تعالى فمفروغ عنه غير محتاج الى
اثباته بالقصد لان كل عاقل يعترف به قال الله تعالى ولئن سألتهم من
خلق السموات والارض ليقولن الله فيكفي في اثبات ذلك الاشارة و
هذا الحصر من قبيل قصر الافراد ولقائل ان يقول الاستثناء نص في خروج
المستثنى من حكم المستثنى منه حتى لا يصح الاثبات حكمه معه بخلاف الغاية
فانه ليس كذلك حتى يصح سرت الى البصرة وجاوزته ولا يجوز ان يقول
جاءني القوم الا زيدا فانه جاء الجواب عنه انه فيما اذا كان بطريق
المعارضة يستوي فيه البعض والكل كالنسخ فان نسخ الكل جائز
كبعضه ولم يستو البعض والكل في الاستثناء فان استثناء الكل باطل

اتفاقا

اتفاقا لا يقال انما لم يجز استثناء الكل لانه رجوع بعد الاقرار لانا
نقول لا يصح استثناء الكل فيما يصح الرجوع فيه كالوصية فانه يصح
الرجوع عنها ومع هذا لا يصح استثناء الكل ولو قال اوصيت
بثلث مالي الا ثلث مالي فالاستثناء باطل لانه لم يبق بعد الاستثناء
شيء يكون الكلام عبارة عنه ولقائل ان يقول انما لم يجز استثناء الكل
لادائه الى التناقض وهو غير معفو بخلاف نسخ الكل فانه لا يؤدي اليه
لاختلاف الزمان **وهو** اي ما يطلق عليه لفظ الاستثناء **نوعان متصل**
وهو الاصل اي الحقيقة **ومنفصل وهو ما لا يصح اخراجه من**
الصدر اي صدر الكلام بان لا يكون المستثنى من جنس الاول واطلاق
لفظ الاستثناء عليه مجاز **فجعل مبتدأ** حكمه بخلاف الحكم الاول **قال الله تعالى**
افرأيتم ما كنتم تعبدون انتم وآباؤكم الاقدمون **فانهم عدو لي الا رب**
العالمين اي لكن رب العالمين فاني اعبده واعظمه والاستثناء
منقطع العدو يقع على الجمع قال الزجاج يحتمل ان يكون القوم
عبدوا الاصنام مع الله فقال جميع ما عبدتم عدو لي الا رب العالمين
فاني لم ابرأ عن عبادته وابرأ مما تعبدون من دونه فعلى هذا يكون
الاستثناء متصلا **والاستثناء متى يعقب كلمات** اي جملا **معطوفة**
صفة كلمات او حال **بعضها على بعض ينصرف الى الجميع** اي جميع ما تقدم
ذكره كقوله لزيد على الف درهم ولبكر على الف درهم ولخالد على
الف درهم الا استحسانا **كالشرط** اي كما ان الشرط ينصرف الى جميع ما سبق

صح يتعلق الكل به كما لو قال عبدي حر وامرأته طالق وعلي حج ان دخل
هذه الدار **عند الشافعي** بناء على اصله انه معارض مانع للحكم المتقدم
كالشرط والجامع كون كل واحد منهما مانعا للحكم **وعندنا ينصرف**
الى ما يليه لان الاصل عدم الاستثناء لانه يخرج اصل الكلام من ان
يكون عاملا في جميعه وانما وجب رجوع الاستثناء الى ما قبله
ليصح ضرورة عدم استقلاله بنفسه وقد اندفع الضرورة بصرفه
الى الاخيرة **بخلاف الشرط لانه مبدل** فلا يخرج به اصل الكلام
من ان يكون عاملا وانما يتبدل به الحكم لان مقتضى قوله انت حر
نزول العتق في محله وبذكر الشرط يتبدل ذلك لانه تبين
انه ليس بعلة للحكم قبل الشرط ومطلق العطف يقتضي الاشتراك
فلهذا بينا حكم التبديل بالشرط في جميع ما سبق ذكره **او بيان**
ضرورة اي القسم الرابع من اقسام البيان بيان ضرورة اي
البيان الحاصل لاجل الضرورة **وهو نوع بيان يقع بما لم يوضع له**
اي للبيان اذ الموضوع للبيان هو النطق وبهذا لم يقع البيان به
بل بالسكوت عنه فوقع البيان اذن بما لم يوضع للبيان **وهو**
اي بيان الضرورة على اربعة اقسام بالاستقراء **اما ان يكون في**
حكم المنطوق اي في حكم النطق هذا على تقدير ان يكون البيان
فعل المبين فانه ح يكون هو النطق لا المنطوق وعلى هذا ينبغي
يكون المناسبة ان يجعل البيان الضروري في حكم ما هو بيان بغير

ضروري وهو النطق وان جعل البيان عبارة عن الامر الذي يحصل
به الاظهار كما قال بعضهم يكون المنطوق قبلنا اه التحقيق لا المصدر
لانه ح يكون البيان هو الكلام الدال على المقصود لا فعل المتكلم
وهو تكلمه به وعلى هذا يصح جعل البيان الضروري الذي ليس بمنطوق في
حكم الذي هو منطوق كقوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث
صدر الكلام اوجب الشركة مطلقة من جهة ان الميراث اضيف اليهما
من غير بيان نصيب كل منهما ثم تخصيص الام بالثلث صار بيانا
لكون الاب يستحق الباقي ضرورة او يثبت بدلالة حال المتكلم
كسكوت صاحب الشرع عند امر يعاينه من قول او فعل عن
التغيير فذلك يدل على حقيقة ذلك الامر لقوله عم الساكت
عن الحق شيطان اخرس فكذلك سكوت الصحابة وذلك مشروط
بشرطين القدرة على الانكار وكون الفاعل مسلما لانه لو كان
غير مسلم كالسكوت عند مضي اليهودي الى الكنيسة لا يكون
بيانا لشرعيته مثاله ما روي الفتاة واتت بعض القبائل
فتزوجها رجل من بني عذرة فولدت اولادا ثم جاء مولاها
فرفع ذلك الى عمر رضي الله عنه فقضى بها لمولاها وقضى على الاب
ان يفدي الاولاد وكان ذلك بمحضر من الصحابة فسكتوا عن ضمان

سكوت المولى اذن العبد

منافعها ومنفعة ولد المغرور فثبت ذلك بمحل الاجماع على ان المنافع
لا تضمن الا بالاتلاف الجود او يثبت ضرورة دفع الغرور عن الناس
كسكوت المولى حين راى عبده يبيع ويشترى فانه يجعل اذنا
له فى التجارة عندنا دفعا للغرور عمن يعامل العبد وقال الشافعى رح
لا يكون اذنا لان سكوته يحتمل ان يكون للرضاء بتصرفه وان
يكون لفرط الغيظ والمحتمل لا يكون حجة او يثبت اى القسم الرابع
من بيان الضرورة ما ثبت ضرورة طول الكلام كقوله على مائة و
درهم جعل العطف بيانا بان المائة من جنس المعطوف وعند الشافعى رح
يلزمه المعطوف فالقول قوله فى بيان المائة لانها مبهم والعطف لم
يوضع للتفسير لغة اذ من شرط صحة العطف المغايرة ولنا ان قوله
ودرهم جعل بيانا عادة فان الناس اعتادوا حذف التفسير عن
المعطوف عليه من العدد اذا كان المعطوف مفسرا ابتغ كما اعتادوا
حذف التفسير عن المعطوف عليه فى قولهم مائة وعشرة دراهم
يريدون بذلك ان الكل دراهم طلبا للايجاز عند طول الكلام فيما يكثر
استعماله وذلك عند كثرة الوجوب بكثرة اسبابه وهذا فيما يثبت
فى الذمة فى المعاملات كالمكيل والموزون بخلاف قوله على مائة و
ثوب فان الثوب لا يثبت فى الذمة الا سلما فلا يكثر وجوبها فلا يتحقق

الضرورة

او بيانه وهو النسخ

ولم يجعل الثوب بيانا للمائة او بيان تبديل هذا معطوف على خبر كان فى
قوله وهو اما ان يكون بيان تقرير هذا هو القسم الخامس وهو النسخ
اى التبديل هو النسخ فى اللغة قال الله تعالى ولو بدلنا آية مكان آية
واهل التفسير فسروا التبديل بالنسخ سمى النسخ تبديلا ومعناه
زوال شئ فيخلفه غيره ومعناه فى الشرع ما عرفه المص وهو بيان
لمدة الحكم المطلق اى بيان انتهاء الحكم الشرعى المقرر بقوله المطلق عن
حكم مقيد بتابيد او تاقيت فانه لا يصح نسخه الذى كان معلوما
عند الله تعالى انه ينتهى فى وقت كذا الا انه اطلقه اى لم يبين
تاقيت الحكم المنسوخ فصار ظاهره اى ظاهر الحكم المنسوخ
البقاء فى حق البشر فكان النسخ تبديلا فى حقنا ورفعا بالنسبة
الى ظاهر الاستمرار بيانا محضا فى حق صاحب الشرع الحاصل ان النسخ
فيه جهتان ففى حق الله تعالى بيان محض لانتهاء الحكم الاول ليس فيه معنى
التبديل لانه كان معلوما عند الله انه ينتهى فى وقت كذا بالناسخ فكان
الناسخ بالنسبة الى علمه تعالى مثبتا للمدة لا رافعا لان الرفع نقيض الثبوت
والبقاء لولاه وهنا البقاء بالنسبة الى علمه تعالى محال لانه خلاف
معلومه وفى حق البشر تبديل لانه زال ما كان ظاهره الثبوت و
خلفه شئ آخر ونظيره على مثال العقل لانه بيان انتهاء اجل المقتول
عند الله لان المقتول ميت بانقضاء اجله عند اهل السنة والجماعة
اذ لا اجل له سواه وفى حق العباد تبديل وتغيير وقطع للحيوة المظنونة

استمرار بقاء لولا القتل فلهذا ترتب عليه القصاص وساير الاحكام
لانا امرنا باداره الاحكام الظاهرة وهو جايز عندنا بالنص
وهو ان نكاح الاخوات كان مشروعا في شريعة ادم عليه السلام
ثم انتسخ ذلك بغيره من الشرايع فان قلت يحتمل ان يكون هذا الحكم
مخصوصا بذلك القوم او موقتا بحيوتهم فتحريم ذلك بشريعة من بعده
لا يكون نسخا قلت ثبت بالتواتر امر آدم عليه السلام ولم ينقل تخصيص
ولا توقيت فوجب اجراؤه على الاطلاق على الاطلاق وما ذكرت
من الاحتمال غير ناش عن دليل فلا يعتبر خلافا لليهود لعنهم الله
وبعض الروافض متمسكين بان الامر يدل على حسن المامور به
والنسخ يدل على قبحه وذلك يوجب الجهل بعواقب الامور تعالى الله والنهي
عن ذلك وجوابه ان الفعل قد يكون مصلحة في وقت دون وقت
كشرب الادوية فلا يلزم الجهل قلت لا خفاء ان هذا الجواب انما يستقيم
على قول من يقول ان النسخ قبل التمكن من الفعل لا يجوز ولا يستقيم على مذهب
المصنف لانه يجوز النسخ قبل التمكن فيلزم اجتماع الحسن والقبح في وقت
واحد على مذهبه ومحله حكم يحتمل الوجود والعدم اي كونه مشروعا
وان لا يكون في نفسه قيد به لانه لو لم يحتمل كونه مشروعا كالكفر
وان لا يكون مشروعا كالايمان بالله تعالى لا يجري فيه النسخ ولم يلحق
به ما ينافي النسخ من توقيت كما جاءت كذا سنة او تابيد ثابت نصا
كقوله تعالى خالدين فيها ابدا لا يقال هذا ضرورة وهو ليس محل النسخ

لان مقصودنا ايراد النظير للتابيد او دلالة كالشرايع التي قبض
عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم فانها مؤبدة لا تحتمل النسخ لانه
خاتم النبيين عليهم السلام ولا نسخ الا بلسان نبي ولا نبي بعده قال
الجمهور لا نسخ في الاخبار لانه يلزم البداء والجهل بعواقب الامور ولقايل
ان يقول لفظ التابيد قد يراد به المبالغة في العرف لا الدوام كما يقال
الازم الغريم ابدا وفلان يكرم الضيف ابدا فيجوز ان يكون كذلك في
استعمال الشرع وتبين بورود النسخ ان المراد به المبالغة لا الدوام
على انه منقوض بالنصوص التي تدل على خلود الفساق في النار الى
هنا كلام شارح المغني منصور القاآني ويمكن ان يجاب بان
حقيقة التابيد هو الدوام واستمرار جميع الازمنة وارادة البعض
منها مجاز لا مساغ له بدون القرينة وقال بعض الشيوخ يجوز في
الاخبار التي يكون في المستقبل كقوله تعالى لآدم عليه السلام ان لك
ان لا تجوع فيها ولا تعرى نسخ بقوله تعالى فبدت لهما سوآتهما وجوابه
ان قوله تعالى ان لا تجوع فيها ولا تعرى من باب التقييد والاطلاق
لا من باب النسخ ولقايل ان يقول تقييد المطلق نسخ عندنا فلا يتم هذا
الجواب واعلم ان هذا الخلاف اذا كان الخبر في غير احكام الشرع اما لو
كان فيها فهو كالامر والنهي يجري فيه النسخ لقوله تعالى والذين يتوفون

منكم الى قوله يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا نسخ بقوله تعالى واولات
الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن **وشرط** اى شرط جواز النسخ
التمكن من عقد القلب عندنا **دون التمكن من الفعل** والمراد به ان يمضى
بعد ما وصل الامر الى المكلف زمان يسع فيه الفعل المامور به **خلافا**
للمعتزلة لما ان حكمه اى حكم النسخ **بيان المدة لعمل القلب عندنا اصلا**
ولعمل البدن تبعا لان عقد القلب مقصود ويتحقق به الابتلاء
الا يرى ان الايمان راس الطاعات فيقبل العبد بقبوله وان العمل لا يصير
قربة الا بعزيمة القلب والعزيمة قد يصير قربة بلا فعل قال عليه السلام نية
المؤمن خير من عمله فجاز ان يكون العقد مقصودا الا الفعل وروى
انه عليه السلام امر بخمسين صلوة ليلة المعراج ثم نسخ الزايد على الخمس
وكان نسخا قبل التمكن من الفعل الا انه كان بعد عقد القلب عليه فدل
وقوعه على الجواز والحديث مذكور فى الصحيحين وتلقته الامة بالقبول
فان قلت هذا الحديث يقتضى وقوع الشئ قبل التمكن من الاعتقاد
والعمل وانتم لا تقولون به قلت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم احد
المكلفين وقد علم واعتقد غاية الامر انه كان من قبل علم جميع المكلفين
وعلم الجميع ليس بشرط **وعندهم هو بيان مدة العمل بالبدن** لان
العمل هو المقصود من الامر والنهى لا الاعتقاد فكان النسخ قبل التمكن

من الفعل مؤديا الى اجتماع الحسن والقبح فى شئ واحد فى زمان واحد
لتعلق النهى بعين ما تعلق به الامر مثلا اذ قال الله تعالى صلوا عند
غروب الشمس من هذا اليوم ركعتين ثم قال قبل الغروب لا تصلوا
عند الغروب من هذا اليوم والنسخ مع اتحاد هذه الاشياء يؤدى
الى الفساد والقياس لا يصلح ناسخا للكتاب والسنة والاجماع
والقياس لان الصحابة اجمعوا على ترك الرأى بالكتاب والسنة حتى
قال على رضى الله عنه لو كان الدين بالرأى لكان باطن الخف اولى بالمسح
من ظاهره ولكن رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يمسح على ظاهر الخف
دون باطنه ولان الراى لا مجال له فى معرفة انتهاء وقت الحسن وكان
ابن سريج من اصحاب الشافعى رحمه يجوز ذلك لان النسخ بيان كالتخصيص
فيما جاز التخصيص جاز النسخ ايضا قلنا اعتباره بالتخصيص باطل
لان التخصيص بدليل العقل جائز دون النسخ فلا نحسب وبان و
الانماطى منهم كان يقول لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة ويجوز بالقياس
المستخرج من الكتاب **وكذا الاجماع عند الجمهور** لان الاجماع عبارة
عن اجتماع الاراء ولا يعرف بالرأى انتهاء الحسن قال فخر الاسلام
جاز نسخ الاجماع بالاجماع فكانه اراد به ان الاجماع يتصور ان
يكون لمصلحة ثم تتبدل تلك المصلحة فينعقد اجماع ناسخ قبل

وجه عدم الجواز ان الاجماع الثاني ان وجد بسند خفي عليهم وظهر
بعد النبي عليه السلام يلزم اجماعهم على الخطاء اولا مع لزوم كونه على
خلاف النص وهو غير منعقد فان قلت لم لا يجوز ان يكون مستند
الاجماع الثاني قياسا قلنا شرط صحة القياس عدم مخالفة الاجماع ولقائل
ان يقول لا نسلم ان المجموع المخالف خطا وانما يكون كذلك لو لم يكن
مستندا الى نص راجح على النص الاول الذي يجعله منسوخا به لا يقال
فح يكون الناسخ هو النص لا الاجماع لانا نقول يجوز ان لا يعلم تراخي
ذلك النص فلا يصح جعله ناسخا بخلاف الاجماع فانه يكون ناسخا
متراخيا كذا في التلويح وفيه نظر لان النص اذا لم يعرف كونه متراخيا
لا يكون مبينا لانتهاء الحسن والاجماع لا يصح ان يكون مبينا
لما ذكرنا ان الراي لا خط له في معرفة انتهاء الحسن قال بعض المعتزلة
يجوز لان المولفة قلوبهم سقط نصيبهم من الصدقات بالاجماع المنعقد
في زمان ابي بكر رضي الله قلنا ضعيف لانه لم ينسخ بالاجماع بل هو من
قبيل انتهاء الحكم بانتهاء العلة وقيل نسخ بحديث رواه عمر رضي الله عنه
واجمعوا على صحته **وانما يجوز النسخ بالكتاب والسنة متفقا** اي
نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة **ومختلفا** اي نسخ الكتاب بالسنة
وبالعكس **خلافا للشافعي في المختلف** اما عدم جواز نسخ الكتاب

بالسنة فبقوله عليه السلام اذا روي لكم عني حديث فاعرضوه
على كتاب الله تعالى فما وافق كتاب الله تعالى فاقبلوه وما خالف فردوه
والناسخ مخالف فوجب رده وجوابه ان المراد من المخالفة عند التعارض
اذا جهل التاريخ ونحن نقول هكذا وانما الكلام فيما اذا عرف
التاريخ بينهما واما عدم جواز نسخ السنة بالكتاب فلقوله تعالى
لتبين للناس ما نزل اليهم جعل قول الرسول مبينا للمنزل فلو نسخت
السنة به لخرجت عن ان يكون بيانا لانها يكون معدومة وجوابه
ان المراد من قوله لتبين لتبلغ ولئن ان النسخ بيان هذا الحكم
فاذا ثبت حكم الكتاب لم يمتنع ان يبين رسول الله صلى الله عليه وسلم
مدة بقائه بوحي غير متلو كما لم يمتنع ان يبينه بوحي متلو كما لم يمتنع
ان يبين مجمل الكتاب بعبارته لم يمتنع ان يبين مدة الحكم بعبارته
مثال نسخ الكتاب بالكتاب نسخ ايات المسالمة بايات القتال
ومثال نسخ السنة بالسنة قوله عليه السلام كنت نهيتكم عن
زيارة القبور الا فزوروها ومثال نسخ السنة بالكتاب نسخ
التوجه الى البيت المقدس فانه عليه السلام كان متوجها الى الكعبة
ثم تحول الى بيت المقدس بالمدينة بالسنة ثم نسخ بقوله تعالى
فول وجهك شطر المسجد الحرام فان قلت التوجه الى بيت المقدس

كان ثابتا بالكتاب فانه شريعة من قبلنا وهي تلزمنا حتى يقوم
الدليل على انتساخه وهذا حكم ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى
اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده قلت ترك التوجه مدة
الاقامة في مكة نسخ له على ان شريعة من قبلنا انما يلزمنا بطريق انها
شريعة لنا بالسنة لنبينا عليه السلام فلا يخرج من كونه نسخ الكتاب
بالكتاب ومثال نسخ الكتاب بالسنة ما روت عائشة رضي الله عنها
ان النبي عليه السلام اخبرها بان الله تعالى اباح له من النساء ما شاء
نسخ بقوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد فان قلت حرمة ما زاد
على التسع محكم لا يحتمل بدليل قوله من بعد فانه بمنزلة التابيد قلت
التابيد اما ان يكون صريحا او دلالة ولفظ البعد ليس منهما فان
قلت ما ثبت بالكتاب والسنة المتواترة مقطوع به فكيف يترك بخبر
الواحد قلت ما الذي تعنون بقولكم انه مقطوع به اتعنون ان اصل
الحكم مقطوع ام دوامه فان قلتم بالاول فسلم والنسخ ليس بوارد عليه
وانما يقطع دوامه ويبين انتهائه وان قلتم بالثاني فلم لان بقاء
الحكم حال حيوة النبي عليه السلام ظني لان احتمال النسخ قائم في كل حال
فاما بعد وفاته عليه السلام وجب الحكم بالبقاء قطعا لتيقننا
بان لا نسخ بعد انقطاع الوحي فلا بد ان يكون ما ثبت به النسخ

مستندا

مستندا الى حيوة النبي عليه السلام بطريق لا شبهة فيه قال القاضي ابو
زيد لم يوجد في كتاب الله تعالى ما نسخ بالسنة الا بطريق الزيادة على
النص وفي ميزان الاصول الوصية المفروضة في قوله تعالى كتب
عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا اي مالا الوصية للوالدين
والاقربين انتسخت بقوله عليه السلام ان الله تعالى قد اعطى كل
ذي حق حقه الا لا وصية لوارث فانه وان كان خبر واحد لكن
الامة تلقته بالقبول فالتحق بالمتواتر **والمنسوخ انواع**
التلاوة والحكم وهو ما نسخ من القرآن في حيوة الرسول عليه السلام
بالانساء حتى روي عنهم ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة
البقرة **والحكم دون التلاوة** مثل قوله تعالى لكم دينكم ولي دين
والتلاوة دون الحكم مثل قراءة ابن مسعود رضي الله عنه في كفارة اليمين
فصيام ثلثة ايام متتابعات ومثل قراءته من قرأ فاقطعوا
ايمانهما وهو ابن عباس رضي الله عنه النسخ تلاوته في حيوة النبي
عليه السلام بصرف القلوب عن حفظها الا قلوب في تلك الرواية من
او بالانساء وكذا قاله الامام فخر الاسلام رحمه الله ولقايل ان يقول ان النسخ
رفع حكم شرعي بدليل شرعي والانساء والاماتة ليستا بدليلين
شرعيين فلا يكون ذلك نسخا وبقي حكمها فان قلنا القران ثبت

بالتواتر فلم يثبت فيما دونها قلت ذلك بشرط فيما يبنى بين الخلق لا شرط لما نسخ لعدم احتياجه الى القطع فان قلت النسخ رفع حكم شرعي والتلاوة ليست بحكم فكيف يجوز نسخها قلت نريد بنسخ التلاوة انه نسخ الاحكام المتعلقة بالتلاوة كجواز الصلوة و نحوه وذلك حكم شرعي وللقائل ان يقول ان قراءة لما لم يتواتر لم يثبت قرانيته فلا يكون نسخ التلاوة **ونسخ وصف الحكم مع بقاء اصل الحكم وذلك مثل الزيادة على النص فانها نسخ عندنا** لان الاطلاق معنى مقصود من الكلام وحكم الخروج عن العهدة باتيان المطلق والمقيد اثبات المقيد وحكم الخروج عن العهدة باتيان المقيد لا غير ومن ضرورة ثبوت التقييد انعدام صفة الاطلاق وذلك انما يكون بعد انتهاء مدة حكم الاطلاق فيكون نسخا وفيه بحث لانه ان اراد ان المقيد يستلزم عدم الجواز بدون القيد بحسب دلالة اللفظ فهو قول بمفهوم اللقب وان اراد بحسب العدم الاصلي فهو لا يكون حكما شرعيا **وعند الشافعي رحمه الله تخصيص** لان النسخ رفع الحكم والزيادة تقرير الحكم وضم حكم آخر اليه وذلك ليس بنسخ قلنا التخصيص لا يوجب حكما فيما يتناوله العام غير حكم الاول ولكن تبين ان العام لم يكن متناولا لما صار مخصوصا منه ولهذا

لا يكون

لا يكون التخصيص متراخيا وحاصله ان التقييد للاثبات والتخصيص للاخراج واي مشابهة بين الاخراج من الحكم وبين اثبات الحكم فلا يصح جعله تخصيصا فان قلت التخصيص اهون من النسخ فلا يصار الى النسخ عند امكانه قلت لما دل الدليل على ان مخصص العموم لا يجوز ان يكون متراخيا وجب المصير الى النسخ وان كان خلاف الاصل **حتى ابينا** تفريع لهذا الخلاف **زيادة النفي حدا على الجلد بخبر الواحد** وهو قوله عم البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام لان الزيادة نسخ عندنا ونسخ الكتاب بخبر الواحد غير جائز وعنده تخصيص فيجوز وقيدنا بقولنا حدا لان النفي سياسة جائز اذا راى الامام المصلحة فيه **وزيادة قيد الايمان في كفارة اليمين والظهار بالقياس** على كفارة القتل لاستلزام هذا القياس الزيادة على النص لان الرقبة في قوله تعالى في كفارة الظهار واليمين مطلقة وبالقياس لا يجوز نسخ الاطلاق والشافعي رحمه الله قاس كفارة الظهار واليمين على كفارة القتل وشرط فيها رقبة مؤمنة لان الكفارات جنس واحد **فصل**

افعال النبي عليه السلام المراد منها افعال اختيارية صالحة للاقتداء لان الباب لبيان حكم الاقتداء في افعاله عليه السلام **سوى الزلة**

افعال النبي ...

وانما يوصف دون غيرها مما لا يصلح للاقتداء لبيان انها ليست
بمعصية لمن صدرت عنه لانها اسم لفعل حرام غير مقصود في نفسه
للفاعل لكن وقع عن فعل مباح قصده والمعصية فعل محرم
وقع عن قصد اليه فاطلاق اسم المعصية على الزلة في قوله تعالى فعصى
آدم ربه فغوى مجاز لان الانبياء معصومون عن الكبائر والصغائر
لا عن الزلة عندنا وعند بعض الاشعرية لم يعصموا عن الصغائر
ذكر في عصمة الانبياء عليهم السلام وليس معنى الزلة انهم زلوا عن
الحق الى الباطل ولكن معناه انهم زلوا عن الافضل الى الفاضل
وانهم يعاتبون به لجلال قدرهم ومكانتهم عند الله عز وجل **اربعة**
مباح ومستحب وواجب وفرض قسم المصنف رحمه الله افعاله عليه السلام
الى اربعة متابعة لفخر الاسلام رحمه الله وساير الاصوليين قسموا الى
ثلثة اقسام وادخلوا الواجب في الفرض وهو اقرب الى الصواب
لان الواجب الاصطلاحي وهو ما يثبت بدليل فيه اضطراب
لا يتصور في حقه عم لان الدليل كلها قطعية في حقه عليه السلام
والجواب عنه ان المراد تقسيم افعاله عليه السلام بالنسبة الينا وح
يتصور فيه الواجب الاصطلاحي لثبوت بعض افعاله في حقنا بدليل
ظني **والصحيح عندنا انا علمنا من افعاله عليه السلام واقعا على جهة**

اي صفة **يقتدى به في ايقاعه على تلك الجهة حتى تقوم دليل الخصوص**
وما لم يعلم على اي جهة فعله اي النبي عليه السلام **فلنا فعله على ادنى**
منازل افعاله وهو الاباحة لما فرغ عن بيان افعاله شرع
في بيان حكمها بالنسبة الينا وفيه اقوال لم يتعرض المصنف رحمه الله لتفصيل
واكتفى بذكر ما هو المختار وفيه اشارة الى وقوع الاولى فيه فعل
النبي عليه السلام ان عرف كان سهوا كالتسليم على ركعتي العصر
وطبعا كالاكل والشرب والقيام وغيرها او مخصوصا كوجود
التهجد والضحى والزيادة على الاربع في النكاح وغيرها لا يلزمنا
الاتباع اياها وان كان غيرها قال بعضهم يجب التوقف فيه حتى
يظهر ان النبي عليه السلام على اي وجه فعله من الاباحة والندب
والوجوب لان المتابعة لا يتحقق قبل معرفة صفة الفعل اعترض
عليه بان هذا القائل ان كان يمنع الامة من ان يفعلوا مثل
فعله فقد اثبت صفة الحظر في الاتباع وان كان لا يمنعهم فقد اثبت
صفة الاباحة وفيه نظر لان القسمة غير حاصرة لجواز ان يمنع
ولا يجوز فيتوقف والحق ان يقال التوقف يوجب الشك
ولا شك في ثبوت الاباحة في حقه عم فيعتقد في تلك الجهة حتى يقوم
المنع وقال بعضهم يجب اتباعه ما لم يقم دليل المنع لقوله تعالى اطيعوا
الله واطيعوا الرسول وقال الكرخي رحمه الله يعتقد فيه الاباحة
ليتيقنها الا اذا دل الدليل على الوجوب او الندب وجه القول

الاول المختار ان في قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة
تنصيصا على جواز التاسي به في افعاله حتى يقوم الدليل المانع
وهو الموجب للاختصاص به عليه السلام **والوحي نوعان** لما فرغ
من تقسيم السنن في حقنا شرع في تقسيم السنة في حق النبي عليه السلام
وفي بيان طريقته في اظهار احكام الشرع هل هو بالوحي ام بغيره من الالهام
والاجتهاد دفعا لشبهة بان قال كيف ساغ للنبي عليه السلام
الاجتهاد مع توصله الى موجب علم اليقين **ظاهر وباطن فالظاهر**
ثلثة انواع الاول **ما ثبت بلسان الملك فوقع في سمعه** اي سمع
النبي عليه السلام **بعد علمه بالمبلغ** وهو الملك **باية قاطعة** المراد منها
العلم الضروري كيلا يبقى للشك بان المبلغ ملك نازل بالوحي الالهي
والقرآن من هذا القبيل قال الله تعالى قل نزله روح القدس من ربك
بالحق **وهو** اي ما ثبت **الذي انزل عليه بلسان الروح الامين**
والنوع الثاني قوله **او ثبت عنده باشارة الملك من غير بيان**
بالكلام واليه اشار النبي عليه السلام بقوله ان روح القدس
نفث في روعي ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها والنوع
الثالث **او تبدى عليه** اي ظهر **بلا شبهة بالهام من الله تعالى بان**
اراه الله تعالى بنور من عنده اي بسبب نوره في قلبه من عند الله كما
قال الله تعالى لتحكم بين الناس بما اراك الله **والباطن** من الوحي **ما**
ينال بالاجتهاد بالتامل في الاحكام المنصوصة فجعل الاجتهاد

بل

يدل على انه هو الحق حقيقة كما اذا ثبت بالوحي ابتداء **قال بعضهم**
وهم الاشعرية واكثر المتكلمين والمعتزلة **ان يكون هذا من حظ**
النبي اي لا يكون الاجتهاد من حظ النبي **عليه السلام** في احكام الشرع
محتجين بقوله تعالى وما ينطق عن الهوى اخبر الله تعالى بانه لا ينطق
الا عن وحي والحكم الصادر عن اجتهاد لا يكون وحيا فكان
الاجتهاد منه عليه السلام وحي باطن باعتبار المآل لانه لا يقرر
على الخطاء **وعندنا هو مامور بانتظار الوحي فيما لم يوح اليه**
لاحتمال اضافة النص بنزول الوحي كما وجب على المتيمم طلب
الماء في موضع يرجى وجوده **ثم العمل بالراي بعد انقضاء**
مدة الانتظار وهي مقدرة بثلثة ايام وقيل بخوف فوت
الغرض وذلك يختلف بحسب اختلاف الحوادث كانتظار الولي
الاقرب في النكاح فانه مقدر بخوف فوت الخاطب الكفو ولا فرق
بين الاجتهاد في امر الحرب وبينه في حوادث الاحكام **الا انه**
معصوم عن القرار على الخطاء هذا جواب عما يقال لا يجوز له الاجتهاد
لانه لو جاز لكان ينبغي ان يكون منزلته دون منزلة النص فيكون
ظنيا فيجوز منه الخطاء اعلم ان قوله يشتمل على امرين احدهما انه يجوز
عليه الخطاء في الجملة لان قوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم يدل
على الخطاء الاذن الا بما يعاتب عليه والثاني انه لا يحتمل القرار على
الخطاء لانه يؤدي الى الامر باتباع الخطاء وهو باطل **بخلاف ما**

يكون من غيره اي يكون الاجتهاد من غير النبي عليه السلام **من**
البيان بالرأي اي حيث يجوز مخالفته لمجتهد آخر لاحتمال الخطأ
والقرار عليه ثم ذكر المص ره نظير المذكور من الفرق بين الاجتهادين
وهو قوله **وهذا** اي اجتهاد النبي عليه السلام **كالالهام** وهو
القذف في القلب من غير نظر واستدلال **فانه حجة قاطعة في حقه**
اي حق النبي عليه السلام حتى لم تجز مخالفته لكونه متيقنا بانه من عند
الله **وان لم يكن في حق غيره بهذه الصفة** فانه ليس بحجة **وشرايع**
من قبلنا يلزمنا اذا قص الله تعالى ورسوله علينا حتى احتج
ابو يوسف رحمه الله في جريان القصاص بين الذكر والانثى بقوله تعالى
كتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس مع ان ذلك كان فيمن تقدم
قيد بقوله قص الله ورسوله لان ما قص علينا اهل الكتاب او بلغهم
المسلمون من كتبهم فانه لا يجب علينا اتباعه لما انهم حرفوا الكتاب
من غير انكار علماء شريعة لرسولنا عليه السلام لما تحققت
شبهة السماع في اقوال الصحابة اخر ناسب ان يلحق باقسام السنة
وقال تقليد الصحابي واجب وهو عبارة عن اتباع الغير في قوله
او فعله معتقدا للحقيقة من غير تامل في الدليل **يترك به القياس** اي قياس
التابعين ومن بعدهم قيدنا به لان مذهب الصحابي اماما كان او حاكما
او مفتيا ليس بحجة على صحابي آخر اتفاقا **لاحتمال السماع من النبي**
عليه السلام بل الظاهر من حاله انه يفتي بالخبر فكان قوله مقدما على الراي

ولئن

ولئن سلمنا ان قوله صادر عن الرأي فراي الصحابي اقوى من راي
غيرهم لانهم شاهدوا الرسول عليه السلام والاحوال التي نزلت فيها
الاحكام ولهم مزية في الضبط فكان رأيهم مرجحا فوجب تقليدهم
وقال الكرخي لا يجب تقليده الا فيما لا يدرك بالقياس لان فيما يدرك
بالقياس يضعف جهة السماع اذ لا نظن بهم المجازفة والكذب لان الدين
ثابت بنقلهم وان كان مدركا بالقياس فرايه يحتمل الخطأ فلا يكون
حجة لغيره وقال الشافعي رح لا يقلد احد منهم اي من الصحابة
رضوان الله سواء يدرك بالقياس او لا لان مذهبهم لو كان حجة
لتناقض الحجج لان الصحابة رضوان الله يخالف بعضهم بعضا وليس
قول بعضهم اولى من قول الآخر فيلزم التناقض وهو باطل وقد
اتفق عمل اصحابنا وهم ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد ومن تابعهم
رحمهم الله بالتقليد فيما لا يعقل بالقياس مثل المقادير كما في اقل
الحيض يعني كما قال عمر رضي الله عنه اقل الحيض ثلث وشراء ما
باع باقل مما باع قبل نقد الثمن مع ان القياس يقتضي جوازه
عملا بقول عائشة رضي الله عنها لتلك المرأة القائلة اني بعت
خادما من زيد ابن ارقم بثمانمائة درهم الى العطاء فاحتاج
الى ثمنه فاشتريته منه بستمائة قالت فبئسما شريت و
واشتريت ابلغ زيد بن ارقم ان الله ابطل حجه وجهاده الا

مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ان لم يثبت واختلف عملهم في غيره
اي عمل اصحابنا فيما يدرك بالقياس يعني لم يستقر مذهبهم في هذه
المسئلة بل مسائلهم مختلفة الدلالة في تقليد الصحابي رضي الله عنهم
بعضها يدل على تقديم قول الصحابي على القياس وبعضها يدل على
تقديم القياس كما في اعلام قدر راس المال قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله
تسمية قدر راس المال ليس بشرط في السلم فيما اذا كان راس المال
مشارا اليه لان الاشارة ابلغ في التعريف من التسمية والاعلام
بالتسمية يصح بالاجماع فكذا بالاشارة عملا بالقياس مع انه روي عن
ابن عمر رض خلافه وابو حنيفة رح شرط الاعلام لجواز السلم فيما
اذا كان راس المال مشارا اليه وقال بلغنا ذلك عن ابن عمر رض
والاجير المشترك كالقصار قالا انه ضامن لما ضاع في يده مما يمكن
الاحتراز عنه كالسرقة ونحوها اما اذا لم يمكن الاحتراز عنه كالحرق
الغالب ولا ضمان فيه بالاتفاق ورويا وجوب الضمان عن علي
رضي الله عنه فانه كان يضمن الخياط صيانة لاموال الناس وخالف
ابو حنيفة رح والمروي عن علي رض انه قال انه امين فلا يضمن
كالاجير الخاص ودل هذا الاختلاف اي الاختلاف المذكور في تقليد الصحابي
رض لما فرغ عن تقرير الاقوال اشار الى محل النزاع وكان الانسب
ان يذكره اولا لان تلخيص محل النزاع ~~وكان الانسب~~ يجب ان يتقدم
على الاقوال والبرهان في كل ما ثبت عنهم اي من الصحابة رض من

غير خلاف بينهم اذ لو كان منهم خلاف لا يجوز تقليد الصحابي رض وكان
ذلك اختلافا بالرأي لانهم لما اختلفوا ولما تحاجوا بالسماع من
النبي عليه السلام تعين وجه الاجتهاد في محل القياس ولا شيخ في
القياس بل يجب الترجيح ان امكن والا يعمل بايهما شاء بشهادة
قلبه ومن غير ان يثبت ان ذلك بلغ غير قائله فسكت مسلما
له لانه لو نقل من غيره تسليم كان اجماعا فلا يجوز خلافه واما التابعي
فان ظهرت فتواه في زمان الصحابي رض كشريح والحسن البصري
وعلقمة والنخعي وغيرهم رح كان مثلهم عند البعض وفي النوادر
كذا روي عن ابي حنيفة رح لانه لما زاحمهم في الفتوى علم ان رأيه
في القوة والضعف مثل رأيهم فيجب تقليده كتقليدهم وقد
صح ان عليا رض تحاكم الى شريح في درع وقال درعي عند هذا
اليهودي فقال شريح لليهودي ما تقول قال درعي في يدي فطلب
شاهدين من علي رض فشهد له قنبر والحسن بن علي رض فقال
شريح رح اما شهادة مولاك فقد اجزتها واما شهادة ابنك فلا اجيزها
وكان من رأي علي رض جواز شهادة الابن لابيه فسلم الدرع الى
اليهودي فقال اليهودي امير المؤمنين مشى معي الى قاضيه فقضى
عليه فرضي به صدقت والله لدرعك ثم اسلم اليهودي وهو صحيح
وفي الاسلام اختار رواية النوادر في بعض المواضع وعن ابي حنيفة رح
انه قال لا اقلدهم هم رجال ونحن رجال لان قول الصحابي انما جعل

حجة لاحتمال السماع واصابة رأيهم ببركة صحبة النبي عليه السلام ومشاهدتهم
احوال التنزيل وذلك مفقود في التابعين وكان شمس الائمة يختار
من الرواية ولم يعتبر رواية النوادر وان لم يظهر فتواهم ولم يزاحمهم
في الرأي كان مثل سائر ائمة الفتوى لا يصح تقليده شريح رضي الله عنه
عاش مائة وعشرين سنة واستقضاه عمر رضي الله عنه على الكوفة
ولم يزل بعد ذلك قاضيا خمسا وسبعين سنة ولم يتعطل فيها
الا ثلث سنين امتنع من القضاء في فتنة ابن الزبير واستعفى
شريح رضي الله عنه الحجاج عن القضاء فاعفاه فلم يقض بين اثنين
حتى مات سنة تسع وسبعين كذا قال العيني رضي الله عنه والله اعلم

باب الاجماع

وهو في اللغة الاتفاق وفي الشريعة
اتفاق مجتهدي امة محمد صلى الله عليه وسلم في عصر على امر قيد الامة يخرج الامم
السالفة قيد في عصر لنفي توهم جميع الاعصار وقوله على امر يتناول القول
والفعل هذا التعريف انما يصح على قول من لم يعتبر موافقة العام واما من
اعتبرها فيما لا يحتاج فيه الى الرأي فقال هو اتفاق اهل عصر من هذه
الامة على امر ركن الاجماع وهو ما يقوم به الاجماع نوعان عزيمة
وهو التكلم منهم بما يوجب الاتفاق اي اتفاق الكل على الحكم او شروعهم
في الفعل ان كان من بابه اي باب الفعل كما اذا شرع اهل الاجتهاد
جميعا في المزارعة والمضاربة والشركة كان ذلك اجماعا منهم على شرعيته
ورخصة وهو ان يتكلم او يفعل البعض دون البعض اي يتفق بعض المجتهدين

على قول او فعل وانتشر ذلك في اهل عصره وسكت الباقون منهم
ولا يردوا عليهم بعد مضي مدة التأمل وهي ثلثة ايام او مجلس العلم
ويسمى هذا اجماعا سكوتيا وانما كان رخصة لانه جعل اجماعا ضرورة
نفي نسبتهم الى الفسق والتقصير في امره لان الساكت عن الحق
شيطان اخرس في موضع الحاجة ولو شرط لانعقاد الاجماع التنصيص
من الكل لادى ذلك الى تعذر انعقاده لان الوقوف على قول كل
واحد منهم في حكم حادثة حرج بين فينبغي ان يجعل اشتهار الفتوى
والسكوت من الباقين كافيا في انعقاد الاجماع وفيه خلاف الشافعي
قال انه ليس باجماع لان السكوت كما يكون للموافقة يكون للمهابة
ولعدم بادي تأملهم الى الجواب فلا يدل على الرضاء كما روي عن
ابن عباس رضي الله عنهما انه خالف عمر رضي الله عنه في العول فقيل له هلا
اظهرت حجتك على عمر رضي الله عنه فقال كان رجلا مهيبا فهبته ومنعني
درته فقيل صح عن الشافعي رحمه الله هذا لانه اذا كان سكوت العقلاء
دليل الرضاء والوفاق مع عدم تمكنهم من اظهار الخلاف دليلا
على الرضاء اولى ولقائل ان يقول انما لم يعتبر سكوت الاقل لانه
يؤدي الى تعذر انعقاده فلا يلزم من عدم اعتبار الاقل عدم
اعتبار الاكثر وحديث ابن عباس رضي غير صحيح لان عمر رضي الله عنه
كان اشد انقيادا واستماع الحق من غيره حتى كان يقول لا خير فيكم
ما لم تقولوا ولا خير لي ما لم اسمع وانما لم يتعرض المصنف لتعريف

الاجماع لكونه معلوما من بيان ركنه واهله وشرطه واهل الاجماع
من كان مجتهدا والمجتهد يأتي في باب القياس الا فيما فيه يستغنى عن
الاجتهاد كنقل القرآن واعداد الركعات ومقادير الزكوة و
استقراض الخبز والاستحمام فان اجماع العوام فيه كاجماع المجتهدين
ليس فيه هوى اى اتباع البدعة ولا فسق لانه يورث التهمة
ويسقط العدالة والاهلية انما يثبت بالعدالة وذهب ابو بكر
الباقلاني رحمه الله الى ان الاجتهاد ليس بشرط واعتبر قول العوام في
انعقاد الاجماع لان قول الامة انما يكون حجة لعصمتهم عن الخطاء
ولا يلزم ان يكون العصمة الثابتة للمجموع ثابتا للبعض والجواب
ان العوام كالانعام وكان عليهم ان يقلدوا للمجتهدين فلا يعتبر
خلافهم فيما يجب عليهم التقليد وكونه من الصحابة رض او من العترة
وفي الصحاح عترة الرجل نسله ورهطه الادنون لا يشترط
وقيل هو شرط لان النبي صلى الله عليه وسلم مدح اصحابه واثنى عليهم
وهم في الامر بالمعروف هم الاصول فقال عليه السلام اني تركت فيكم
ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي قلت ما ذكرتم يدل على
فضلهم لا على ان اجماعهم حجة دون غيرهم وكذا اهل المدينة يعني
كون الاجماع من اهل المدينة ليس بشرط وقال مالك رحمه الله شرط
لقوله عم ان المدينة تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد والخطاء
خبث فيكون منفيا عن اهلها فيكون قولهم صوابا واجيب عنه

بان المراد من الخبث من كره الاقامة في المدينة وبانه محمول على
نفي الخبث في زمن الرسول عليه السلام وانقراض العصر يعني موت
جميع المجتهدين بعد اتفاقهم على حكم ليس بشرط لانعقاد الاجماع
عندنا وقال الشافعي رحمه الله شرط لان الاجماع انما يثبت باستقرار
الاراء واستقرارها لا يثبت الا بانقراض العصر لان قبله الرجوع
محتمل ومع الاحتمال لا يثبت الاستقرار ولنا ان الادلة الدالة على
حجية الاجماع لم يفصل بين الانقراض وعدمه وشرط الانقراض
زيادة على النص والزيادة نسخ فلا يجوز وثمرة الخلاف تظهر
فيما اذا رجع بعضهم بعد الانعقاد فعندنا لا يصح وعند الشافعي رحمه الله
يصح وقيل يشترط للاجماع اللاحق عدم الاختلاف السابق عند
ابي حنيفة رحمه الله يعني اذا اختلف اهل عصر في مسئلة وماتوا على ذلك
الخلاف فذهب اصحاب الشافعي رحمه الله الى ان ذلك الخلاف يمنع انعقاد الاجماع
في العصر الثاني وقال اكثر مشايخنا رحمه الله لا يمنع فينعقد الاجماع ويرتفع
الخلاف السابق عند علمائنا الثلثة وهو مختار فخر الاسلام رحمه الله وتبعه
المصنف رحمه الله واليه اشار بقوله وليس كذلك في الصحيح قال بعضهم
فيه اختلاف بين ائمتنا رحمهم الله فعند ابي حنيفة رحمه الله يمنع من الانعقاد
وعند محمد رحمه الله لا يمنع وابو يوسف رحمه الله في رواية معه وفي رواية
مع ابي حنيفة رحمه الله مستدلين بمسئلة ام الولد وهي اذا قضى القاضي ببيعها
لا ينفذ قضاؤه عند محمد لانه وقع مخالفا للاجماع وينفذ عند

ابي حنيفة رحمه الله في رواية الكرخي رحمه الله عنه لانه لم يقع مخالفا للاجماع
وقد اختلف الصحابة رضي الله عنهم في بيع ام الولد فعند عمر رضي الله عنه لا يجوز وعند
علي رضي الله عنه يجوز ويمكن ان يجاب عنهم بان الاختلاف في المسئلة بناء على
ان الاجماع المتاخر اجماع مختلف فيه اذ عند اكثر العلماء رحمهم الله هو ليس
باجماع وفيه شبهة عند من جعله اجماعا فلا يكون جاحده فصادف
قضاء القاضي ببيع ام الولد محلا مجتهدا فيه غير مخالف للاجماع القطعي
فينفذ قضاؤه لا ابطاله على انه يشترط عدم الاختلاف السابق لانعقاد
الاجماع اللاحق والشرط اجتماع الكل وخلاف الواحد الصالح
للاجتهاد مانع كخلاف الاكثر وقال بعض المعتزلة ينعقد الاجماع
باتفاق الاكثر لان الحق مع الجماعة لقوله عليه السلام يد الله مع الجماعة فمن
شذ شذ في النار ولو لم ينعقد الاجماع باجماع الاكثر لما استحق
المخالف الوعيد ولان لفظ الامة في قوله لا تجتمع امتي على الضلالة
يتناول الكل ولان كل مجتهد يحتمل الصواب والخطاء فيحتمل ان يكون
الصواب مع المخالف والمراد من قوله شذ شذ بعد ان كان موافقا
للاجماع صح تحقق الاجماع ذهب قوم الى اشتراط عدد التواتر في
الاجماع لئلا يتصور تواطؤهم على الخطاء وذهب الجمهور الى عدم
اشتراطه لان الادلة الدالة على كون الاجماع حجة لا تختص بعدد
دون عدد وقيل لو لم يبق من المجتهدين الا واحد يكون قوله اجماعا
لانه عند الاجماع الاتفاق ويصدق عليه لفظ الامة كما قال الله تعالى ان ابراهيم

كان

كان امة قانتا يدخل تحت النصوص الدالة على عصمة الامة من الخطاء
وقيل اثنان لان الاجتماع لا يتحقق بدون ذلك وحكمه في الاصل
ان ثبت المراد به اي بالاجماع شرعا على سبيل اليقين [illegible] القطع
كرامة لهذه الامة قيد بالاصل لان الاجماع ربما لا يكون موجبا للحكم
قطعا بسبب العارض كما اذا ثبت الاجماع بقول البعض وسكوت
الاخرين وانما قيد بالحكم الشرعي لانه هو محل الانعقاد ولا مر الدنيا
كامر الحروب وغيره فانهم اذا اجمعوا على الحرب في موضع معين قيل لا
ينعقد اجماعا وقال بعض المعتزلة انه ليس بحجة لان كل واحد
منهم يحتمل ان يكون مخطئا فلا يكون قول الجميع صوابا البتة ولنا
قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين
اراد به الصادقين في كل الامور الذي يجب متابعتهم وهم مجموع
الامة لا بعضهم لانا لا نعرف بعضا باعيانهم نتبعهم وقوله تعالى
وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس والله تعالى
وصفهم بالعدالة لان الوسط بمعنى العدل فيكون اجماعهم حجة فان
قلت لا يلزم من قبول شهادتهم صدقهم حقيقة فان الشاهدين
منهم تقبل شهادتهما مع ان صدقهما مظنون قلت الله لم يحكم لهما
باعيانهما بالعدالة ولو حكم لجزمنا صدقهما وحكم للامة فلا بد من صدقهم
والداعي اي مستند الاجماع قد يكون من اخبار الاحاد كاجماعهم
على عدم جواز بيع الطعام قبل القبض والسبب الداعي اليه

قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام قبل القبض والقياس كاجماعهم
على جريان الربوا في الارز وسببه القياس ويكون من الكتاب
على حرمة الجدات لقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم قال البعض لا
ينعقد الاجماع الا عن خبر الواحد او القياس لانه عند وجود الكتاب
والسنة المشهورة لا يحتاج الى الاجماع قال البعض لا ينعقد
الا بدليل قطعي لان غيره لا يوجب القطع وقيل ينعقد لا عن دليل
بل عن الهام وتوفيق بان يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا ويوفقهم
لاختيار الصواب كبيع التعاطي واجرة الحمام ولكنا نقول ذلك
فاسد لان العدول لا يتصور منهم الاجماع على حكم من احكام الله تعالى
جزافا بل بناء على حديث او معنى من النصوص رواه مؤثرا وما ذكرنا
من بيع التعاطي واجرة الحمام فالاجماع فيهما واقع عن دليل الا انه
لم ينقل الينا استغناء بالاجماع عنه كذا في جامع الاسرار
واذا انتقل الينا اجماع السلف اي الصحابة رضي الله عنهم باجماع كل عصر
على نقله كان كنقل الحديث المتواتر فانه موجب للعلم والعمل قطعا
كاجماعهم على كون القرآن كتاب الله تعالى وفرضية الصلوة وغيرها
واذا انتقل الينا بالافراد بان روى ثقة ان الصحابة اجمعوا
على كذا كان كنقل السنة بالاحاد فانه يوجب العمل دون العلم
كخبر الواحد كقول عبيدة السلماني رضي الله عنه اجتمع الصحابة على محافظة
الاربع قبل الظهر وتحريم نكاح الاخت في عدة الاخت وتوكيد

الاجماع على

المهر بالخلوة الصحيحة وقال بعض اصحاب الشافعي رحمه الله الاجماع المنقول
بالاحاد لا يوجب العمل لان الاجماع قطعي وقول الواحد لا يوجب
القطع قلنا الاجماع القطعي لا يثبت بنقل الواحد بل الاجماع الظني
ثم هو على مراتب الاجماع باعتبار النقل من كونه متواترا او غيره
ذكر مراتبه باعتبار المجمعين وكيفية اتفاقهم فالاقوى اجماع الصحابة
نصا اي تصريحا من الكل لا خلاف في حجيته فانه مثل الاية والخبر المتواتر
حتى يكفر جاحده الاجماع ثم الذي يلي ثم هو بعد هذا الاجماع الذي
نص البعض اي بعض الصحابة وسكت الباقون لان السكوت
في الدلالة على الاتفاق دون النص وفي التلويح لا يكفر جاحد
الاجماع السكوتي وان كان هو من الادلة القطعية بمنزلة العام
من النصوص ثم اجماع من بعدهم اي اجتماع كل عصر بعد الصحابة
رضي الله عنهم على حكم لم يظهر فيه خلاف من سبقهم فانه بمنزلة الخبر
المشهور ظاهر كلامه يشير الى ان اجماع غير الصحابة ينحط الدرجة
عن الاجماع السكوتي من الصحابة رضي الله عنهم وللقائل ان يقول السكوت
في الدلالة دون النص فكيف يكون السكوتي اعلى درجة من التنصيص
لا يقال انما انحطت درجته عن الاجماع السكوتي لمكان الاختلاف
فيه لانا نقول المخالف للاجماع السكوتي اكثر كالشافعي والباقلاني
وابن ابان وبعض المعتزلة ثم اجماعهم على قول سبقهم فيه مخالف
فانه بمنزلة الاخبار الاحاد يوجب العمل دون العلم ويكون مقدما

على القياس كذا لواحد والاثنين عصر من الاعصار اذا اختلفوا
في مسئلة على اقوال كان اجماعا منهم على ان ما عداها اي ما عدا
تلك الاقوال باطل ولا يجوز لمن بعدهم احداث قول آخر مثاله
جارية اشتراها رجل ووطئها ثم وجد بها عيبا فقيل ان الوطئ
يمنع الرد وقيل لا يمنع وله الرد مع الارش فالرد مجانا يكون
خارجا عن هذين القولين فلا يجوز وقيل هذا في الصحابة خاصة
اي ذهب بعضهم الى ان كون الاختلاف على قولين اجماعا على
بطلان ما عداهما مخصوص بالصحابة رض والحق ان هذا غير مخصوص
بهم بل هو مطلق يجري في اختلاف كل عصر هكذا قيده والله اعلم بحقيقة الحال

باب القياس

القياس في اللغة التقدير وفي الشريعة
تقدير الفرع بالاصل في الحكم والعلة اعترض على هذا التعريف بانه
غير جامع اذ يخرج عن القياس بين المعدومين كقياس عديم العقل
بسبب الجنون على عديم العقل بسبب الصغر في سقوط الخطاب
بالعجز عن فهم الخطاب لان الاصل سابق والفرع لاحق ووصف
المعدوم بالسبق والتأخر لا يصح لان المعدوم ليس بشيء ولقائل
ان يقول لا نم جريان القياس بين المعدومين وما ذكرت من المثال
غير مستقيم لان قياس المجنون على الصغير في سقوط الخطاب بعلة العجز
عن فهم الخطاب غاية الامر ان يكونا عدميين ولا يلزم منه ان يكونا
معدومين والشيء ما يصح ان يعلم ويخبر عنه كما فسره سيبويه والشيء

بهذا المعنى يطلق على المعدوم والحد الصحيح ما ذكره صاحب الميزان رحمه الله
ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر اختار لفظ الابانة
دون الاثبات لان القياس مظهر لا مثبت لان المثبت هو الله تعالى وانما
قال مثل حكم لانه لو قال بانه حكم لقيل لزم منه انتقال العرض وهو
فاسد احتج من ابطل القياس بالكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب
قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء اي بيانا لكل امر من امور
الشرع وفيه بيان ان الاحكام كلها في الكتاب بعبارته او اشارته
او دلالته او اقتضائه فان لم يوجد فالابقاء على الاصل من وجود
او عدم واما السنة فقوله عليه السلام لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما
حتى كثرت فيهم اولاد السبايا فقاسوا ما لم يكن بما كان فضلوا و
اضلوا واما المعقول فهو ان في القياس شبهة في اصله لان الوصف
الذي هو علة غير منصوص عليه ولا وجه لاثبات ما هو حق الله تعالى
بطريق فيه شبهة ولا يلزم على هذا اخبار الآحاد فان اصله
قول الرسول عليه السلام وهو موجب للعلم قطعا وانما يمكن الشبهة
في طريق الانتقال وانه حجة عقلا ونقلا اما النقل فقوله تعالى فاعتبروا
يا اولي الابصار لان الاعتبار رد الشيء الى نظيره كذا قاله ثعلب
من كبار ائمة اهل اللغة وهذا هو القياس وحديث معروف
وهو ما روي ان النبي عليه السلام حين بعث معاذا رض الى اليمن
قال بم تقضي قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله

قال فان لم تجد قال اجتهد برأيي فقال عليه السلام الحمد لله الذي وفق
رسول رسوله كما يرضى به رسوله ولو لم يكن القياس حجة لكره
ولما حمد الله فان قلت لا نم صحة الحديث لان قوله عليه السلام فان لم تجد
في كتاب الله يناقض قوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء ولانه عم
سأله عما به يقضي بعد ان نصبه للقضاء وذلك لا يجوز لان جواز نصبه
مشروط بصلاحيته للقضاء قلت قول الرسول دل على ان القياس
حجة والكتاب دل على وجوب اتباع قوله عم فكان كتاب الله دالا
على الاحكام الثابتة بالقياس فلا يكون في كتاب الله تفريط والمراد
من قوله بعث معاذا عم ان بعثه واما المعقول فهو ان الاعتبار
واجب بقوله تعالى فاعتبروا وهو التأمل فيما اصاب من قبلنا
من المثلات اي العقوبات جمع مثلة بفتح الميم وضم الثاء ففسر الاعتبار
بالتأمل وان كان المراد منه والله اعلم رد الكفار الى انفسهم في استحقاق
تلك العقوبات عند مباشرة تلك الاسباب لان هذا الرد انما يتحقق
بالتأمل في احوالهم ولما كان التأمل هو المؤدي الى هذا الرد جعل
التأمل نفس الرد فانه لاستلزام المسبب وجعله دليلا معقولا لا يجاب
نقلت عنهم ليكف عنها احترازا عن مثل ذلك الجزاء فالتأمل يكون في الحكم
والسبب والقياس نظيره لان النظر فيه في اثبات الحكم والعلة والشرع
كما جعل المثلات متعلقة باسباب قصها جعل الاحكام الشرعية بمعان
اشار اليها فكما ان مباشرة اسباب تلك توجب المثلات فكذلك وجود

واما المعقول

مثل معنى الحكم المنصوص في غيره يوجب مثل الحكم المنصوص عليه في
غيره فهذا الاعتبار المذكور على صحة القياس ومن هذا يعرف ان الاول
استدلال بعبارة النص وهذا استدلال بدلالته لانه ثابت بمعناه
اللغوي الا انه سماه دليلا معقولا لان الوقوف يحصل بالتأمل لا بنظم
النص فان قلت الاعتبار المامور به انما هو بما ذكر من المثلات خاصة
فلا يكون له دلالة على كون القياس الشرعي حجة مامورا به قلت ان اريد
به الاعتبار عاما في المثلات فحسب فهو ايضا دليل على ان القياس
حجة بدلالته وكذلك التأمل هذا استدلال الاثر بالمعقول وجه ان التأمل
في حقايق اللغة لاستعارة غيرها اي غير الفاظ الحقايق لها سايغ اي
جايز كالتأمل في الانسان بمعنى الشجاع لاستعارة اسم الاسد له و
القياس نظيره اي نظير كل واحد من التأملين من حيث انه تأمل في
معاني النصوص لاثبات حكمه في كل موضع علم انه مثل المنصوص عليه فان
قيل هذا اثبات الشيء بنفسه لانه قياس جواز القياس على جواز الاستعارة
على الوجه الذي ذكر قلنا لا نم ان هذا قياس بل هو اثبات جواز القياس
بدلالة الاجماع على جواز الاستعارة بحكم العقل لان العقل يحكم انه اذا
جازت الاستعارة مع كونها غير ضرورية كان القياس الذي هو ضروري
جايزا بالطريق الاولى فان قلت هذا يدل على جوازه والمقصود
وجوب متابعته وهذا لا يفيده قلت اذا جاز وجب العمل به والا
يلزم العمل بما ليس بدليل اذ ليس بعد القياس دليل آخر او اهمال الحادثة

وغيره فهو دليل بعبارته على ان القياس
حجة وان اريد به ان اعتباره م

وكلاهما منتفيان وبيانه اي بيان القياس نظير الاعتبار المذكور
والاستعارة من حيث النظر في كل واحد منهما نظرة الحكم والسبب
ثابتة في قولهم الحنطة بالحنطة اي بيعوا الحنطة بالحنطة بدلالة ان
فانها تقتضي فعلا يتعلق بو بمنظرها دخلت فيه وههنا ذكرت في
المبادلة فناسب تقدير بيعوا وجاء الرفع ايضا تقديره بيع الحنطة
بالحنطة على حذف المضاف والحنطة مكيل اي الحنطة شئ من شانه
الكيل عند ارادة معرفة مقداره فهو بالجنس وقوله مثلا بمثل حال
لما سبق يعني بيعوا الحنطة بالحنطة اخذ متماثلين والاحوال شروط
اي بيعوا بهذا الوصف وهو التسوية بين المبدلين والامر
للايجاب والمبيع مباح فيصرف الامر الى الحال التي هي شرط واراد بالمثل
القدر وهو الكيل في المكيل والوزن في الموزون دون غيره بدليل
ما ذكر في حديث آخر كيلا بكيل ووزنا بوزن مكان قوله مثلا بمثل واراد
بالفضل في قوله عليه السلام والفضل ربوا الفضل على المقدار اي المقدار
الشرعي الذي ذكرناه حتى لا يجري الربوا في بيع ذرة من الذهب بذرتين
ولا في حفنة بحفنتين ولا في بيع خمس فضات اذا لم يبلغ نصف صاع
فصار حكم النص وجوب التسوية بينهما اي بين البدلين في القدر
ثم حرمته اي حرمة الفضل ثبتت بناء على فوات حكم الامر وهو وجوب
التسوية فيكون الحرمة ثابتة باشارة الامر عرف ذلك بالتامل في صيغة
النص وبقوله عم الفضل ربوا لان الربوا اسم لفضل زيادة في احد البدلين

هذا اي الذي ذكرناه وهو وجوب التسوية وحرمة الفضل حكم النص
والداعي اليه اي العلة الداعية الى وجوب التسوية القدر والجنس
لان ايجاب التسوية بين شيئين الاحوال اذا بيعت بجنسها يقتضي
ان يكون اشياء متساوية ولن يكون كذلك اي لن يكون اشياء
متساوية الا بالقدر والجنس لانه لو لم يوجد الجنس كالحنطة مع الشعير
لا يتحقق التساوي وكذا ان لم يوجد القدر كالحفنة العدديات
لا يحصل المساواة في المقدار على سبيل الحقيقة لان المماثلة تقوم
بالصورة والمعنى وذلك بالقدر والجنس والى الجنس اشار عم
بقوله الحنطة بالحنطة والى الصورة اشار بقوله عم مثلا بمثل
فيكون الجنس والقدر علة علة النص والحكم يضاف الى علة العلة
ايضا وسقطت قيمة الجودة في الربوا بيانه اي جواب سؤال مقدر
وهو ان يقال لا نسلم ان المماثلة حقيقة تثبت بما ذكرتم فان التفاوت
بينهما قد يثبت في الوصف مع استوائهما قدرا وجنسا فان المالية
تزداد بالجودة فان من باع ثوبا جيدا بثوب ردي ودرهم مقابلة
للجودة يجوز ولو باع قفيزا جيدا بقفيز ردي ودرهم لا يجوز بالنص
وهو قوله عم جيدها ورديها سواء وهذا حكم النص اي كون الداعي الى
وجوب التسوية القدر والجنس ثابت باشارة النص لا بمجرد الرأي
ووجدنا الارز هذا شروع في بيان ما لم يوجد فيه النص يعني وجدنا
نظائر الارز وغيره كالجص والدخن اي الارزة اشياء متساوية

وكان الفضل على المماثلة فضلا خاليا عن العوض في عقد البيع مثل
حكم النص بلا تفاوت فلزمنا اثباته اي اثبات حكم النص وهو كون
العقد خاليا عن العوض وكونه حراما على طريق الاعتبار المامور به وهو
اي القياس المتنازع فيه بيننا وبين نفاة نظر المثلات اي العقوبات
النازلة بالامم السالفة فيكون كل واحد منهما بالنص في محل معللا بعلة
اشير اليها فيه فيكون الاعتبار بالتامل في الحكم الشرعي وهو قياس غير
المنصوص على المنصوص كالاعتبار فيما ذكرنا فان الله تعالى قال
هو الذي اخرج الذين كفروا من اهل الكتاب من ديارهم لاول الحشر
ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا انهم مانعتهم حصونهم من الله فاتاهم الله من
حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم
وايدي المؤمنين فاعتبروا يا اولي الابصار نزلت في يهود بني
النضير حيث صالحوا رسول الله صلى الله عليه وسلم حين قدموا المدينة
ان لا يكونوا عليه فنقضوا العهد وقصد احدهم اذى النبي عليه السلام
وامرهم بالخروج من المدينة فاستمهلوا عشرة ايام فكتب المنافقون
اليهم ان لا تخرجوا من الحصن فان قاتلوكم فنحن معكم وان اخرجتم
لنخرجن معكم فلما آيسوا من نصرهم طلبوا الصلح فابى عليه السلام
عليهم الا الجلاء ولاول الحشر متعلق باخرج اي في وقت اول الحشر وهو
حشرهم الى الشام وظن الناس ان لا يخرجوا من ديارهم لتغيرهم
وظن بنو النضير ان حصونهم مانعتهم من الله فاتاهم امر الله وهو تخريب

بيوتهم

بيوتهم ان بيوتهم خربوا لحاجتهم الى الخشب والحجارة فسدوا افواه
الازقة وان لا يبقى للمسلمين بعد جلاءهم مساكين ومعنى تخريبهم
بايدي المؤمنين وسببهم في ذلك فانهم اغروهم وكلفوهم عليه
فالاخراج من الدار عقوبة كالقتل لقوله تعالى ولو انا كتبنا عليهم
اي على بني اسرائيل ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم جعل
الخروج عديل قتل النفس فان بني اسرائيل القتل على الخروج و
الكفر يصلح داعيا اليه اي الى الاخراج كما يصلح للقتل فيكون الذين
كفروا بيانا للجناية وقوله من اهل الكتاب بيان لغلظ الجناية وقوله
من ديارهم بيان لغلظ العقوبة ولاول الحشر دليل على تكرار هذه العقوبة
لان الاول من الامور الاضافية يدل على حشر آخر بعده وهو اجلاء
عمر رضي الله عنه اياهم من خيبر الى الشام ثم دعانا الله تعالى بقوله فاعتبروا
الى الاعتبار بالتامل في معنى النص للعمل به اي في صحيح ما من المعنى
فيما لا نص فيه فيعتبر احوالنا باحوالهم فيحترزوا عن مثل ما فعلوا
توقيا عن مثل ما نزل بهم فكذلك ههنا اي فكذلك الحكم في الشرعيات
لاستخراج مناط الحكم باشارة صاحب الشرع ليعمل به فيما لا نص فيه
والجواب عن نفاة القياس اما عن الآية فالقران نزل تبيانا
لكل شيء والقياس شيء من تلك الاشياء المبينة في الكتاب وكل شيء
في الكتاب لا يكون باسم الموضوع له فيكون بيانا بمعناه واما عن السنة
فالمراد به الراي الفاسد بدليل قوله عليه السلام فقاسوا ما لم يكن

بما قد كان فكان قياس المعدوم بالموجود فاسد لانه لا مماثلة بينهما على ان
اسناد الحديث ضعيف ضعفه البخاري والنسائي رحمهما الله وعن المعقول
فهو ان تعلق الحكم بمعنى من معاني النصوص وان ثبت بدليل فيه شبهة
لكن وضع الشرع الاسباب على وجه يكون فيه شبهة لا يجعل العمل كالايات
المأولة والعام الذي خص منه البعض فكذا هذا والاصول في الاصل
معلولة اي الاصل في النصوص من الكتاب والسنة والاجماع الا ان
يكون ذات علة وهو وصف كون الحكم متعلق به فهذه ثلثة احكام
الاول ان الاصل في النصوص ان يكون معلولة والثاني انها معلولة باحد
اوصافها لا بكلها ولا بكل واحد منها واليه اشار بقوله الا انه لا بد في ذلك
من دلالة التمييز اي تمييز ما هو العلة عن غيرها والثالث قوله ولا بد
قبل ذلك اي قبل التعليل من قيام الدليل على انه للحال شاهد اي ان
النص معلول في حال القياس واللام يكون بمعنى في قولهم كتبته
لخمس بقين من رجب اي في خمس ولا يكفي كون الاصل في النصوص التعليل
عبر عن المعلول بالشاهد لان اشتمال النص على العلة الجامع بين
محل المنصوص عليه والفرع شهادة منه على حكم الفرع فيكون شاهدا
على ثبوت الحكم في الفرع ثم للقياس تفسير لغة وشريعة كما ذكرنا وله
شرط وركن وحكم ودفع فهذه الامور خمسة يجب معرفتها في القياس
فشرطه ان يكون الاصل وهو محل الحكم المنصوص عليه عند اكثر الفقهاء كالبر في قياس
عليه الارز والفرع هو الارز وعند المتكلمين هو النص الدال على الحكم

الاصول في الاصل معلولة

تفسير

ركن

٩٧

في المقيس عليه من نص او اجماع والفرع هو قبح بيع الارز متفاضلا
وكلمته هو الاول لان الاصل يطلق على ما يبتنى عليه غيره وعلى ما لا يفتقر
الى غيره ويستقيم اطلاقه على المحل لمعنيين وقيل الاصل هو الحكم لانه
الذي يبتنى على الغير هو الحكم دون المحل فاذا عرفت هذا فنقول ان كان
المراد من الاصل في النص فمعنى الشرط ان لا يكون النص المثبت للحكم
مخصوصا بالحكم اي منفردا مع حكمه بذلك المحل والباء بمعنى مع وضميره راجع
الى الاصل والفرق بين استعمال الباء بمعنى مع وبين مع ان مع
لابتداء المصاحبة والباء لاستدامتها بمعنى في الباء للاستعانة
كما في قولك كتبت بالقلم اي بسببه بنص آخر يدل على اختصاصه بذلك
المحل في قوله فاستشهدوا شهيدين وان كان المراد من الاصل محل الحكم
فالباء في بحكم يكون صلة للمخصوص وهي بمعنى المقصود كثير فيحمل
على القلب كشهادة خزيمة رضي اي قبول شهادته وحده هو الحكم خصت شهادته
من عموم سائر الشهادات المشروطة بالعدد وليس المراد من المخصوص المعنى
المخصوص صيغة عامة فانه غير مانع من القياس بالاجماع ان اهل الذمة
لا يخصوا عن اية القتال الحق بهم الشيوخ والصبيان بالقياس فقصته
ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم اشترى ناقة من اعرابي واوفاه الثمن
وانكر الاستيفاء وجعل يقول هلم شهيدا فقال عم من يشهد لي فقال
خزيمة انا اشهد يا رسول الله انك اوفيت الاعرابي ثمن الناقة فقال عم
كيف تشهد لي ولم تحضرنا فقال يا رسول الله انا نصدقك فيما تاتينا

مطلب

عن خبر السماء افلا نصدقك فيما تخبر به من اداء ثمنها فقال عليه السلام
من شهد له خزيمة فحسبه فجعل شهادته كشهادة رجلين كرامة له وتفضيلا
على غيره فلا يثبت ذلك الحكم في شهادة وان كان فوقه في الفضيلة
كالخلفاء الراشدين رضي الله عنهم مع ان النصوص توجب اشتراط العدد
في حق العامة فلا يجوز تعليله لانا متى عدينا الحكم الى غيره ابطلنا الخصوصية
الثابتة بالنص وانما خص بهذه الكرامة من بين سائر الحاضرين بفهمه
جواز الشهادة لرسول الله صلى الله عليه وسلم بناء على اخباره بجواز الشهادة
لغيره بناء على العيان فان قوله مثل في افادة العلم كالعيان وان
لا يكون معدولا به الباء للتعدية لان العدول لازم فلا تنافي
المجهول منه الا بالصلة والضمير راجع الى الاصل يعني ان لا يكون الاصل
عادلا عن سنن القياس اي كبقاء الصوم مع الاكل والشرب
ناسيا ثبت هذا بالنص وهو قوله عم تم صومك فانما اطعمك الله وسقاك
فانه مخالف للقياس فلا يجوز قياس المخطي عليه وان يتعدى الحكم الشرعي
الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه هذا شرط
ثالث للقياس سمه ولكنه في الحقيقة ستة شروط وانما جعل الكل شرطا
واحدا لان الكل راجع الى تحقق التعدي فانه لم يتم الا بالجميع بخلاف الشرطين
الاولين لانهما ليسا من التعدي من شروط الشرط الاول كون وصف
الاصل متعديا وهو احتراز عن التعليل بالعلة القاصرة وهو لا يجوز
عندنا خلافا للش رح كما سنذكره ان شاء الله تعالى اعترض ههنا

بان تعدي الحكم وهو انتقال المحل الى آخر محال لانه عرض لا يقبل الانتقال
وبان التعدي حكم القياس فلا يجوز واجيب عنه بان المراد من تعدي الحكم
تعدي مثل حكم الاصل في الفرع مجازا وعن الثاني بان المراد ان تصور
وقوع شرطه لا نفسه ولا بعد في ان يكون تصور وقوع شرط
متقدما ووجوده متأخرا والثاني ان يكون المتعدي حكما شرعيا لان
القياس لا يجري في اللغة لقوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها لا يقال
الآية تدل على ان الاسماء توقيفية دون الافعال والحروف فالخلاف
جار في الكل لان المراد من الاسماء الكل وقال ابو بكر الباقلاني
القياس يجري في الاسماء ايضا لانا رأينا ان عصير العنب لا يسمى
خمرا قبل اشتداده واذا زالت الشدة زال الاسم كالخل
والدوران يفيد غلبة الظن والشدة خاصة النبيذ فيسمى خمرا فيكون
حراما الا يرى ان كتب النحو والصرف مملوة بالاقيسة قلنا الدوران
لا يقبل التعليل عندنا وانما المعتبر هو الاثر فلا يكون حجة علينا
ولا نم ان الاسم اللغوي يثبت قياسا لوجود معنى الشي في الشي
الآخر بلا وجود صورته الا يرى ان الياقوت قائم بالذات والخزف
ايضا قائم بالذات مع ان الخزف لا يسمى ياقوتا وما ذكروا من الاقيسة
في الكتب ثبت بالتوفيق والشرط الثالث ان يكون الحكم ثابتا
بالنص اذ لو كان فرعا لآخر لا يجوز القياس عليه كما فعل بعض اصحاب الش
قاس السفرجل على التفاح في كونه ربويا بعلة الطعم ثم قاس التفاح

على البر بعلة الطعم ايضا فانه يمكن قياس السفرجل على البر بعلة الطعم
فلا يحتاج الى القياس الآخر والرابع ان يكون المعدى بعينه من غير
تغيير اذ لو وقع في ذلك الحكم تغيير في الفرع لا يكون الثابت في الفرع
مثل الثابت في الاصل فلا يجوز القياس والخامس كون الفرع نظير الاصل
في العلة والحكم اذ لو لم يكن نظيره يكون الحكم في الفرع بالرأي من غير الحاق
باصل وهو باطل والشرط السادس ان لا يكون في الفرع نص اذ لو كان
نص فيه فان كان حكم القياس موافقا لحكم النص لم يكن للقياس فائدة وان كان
مخالفا كان باطلا لان القياس لا يجوز ان يكون مبطلا لحكم النص وقال
الشافعي رحمه الله ان كان حكمه موافقا فحكم القياس كان القياس صحيحا وكان
موكدا للنص فلا يستقيم التعليل لما بين المصنف الشروط فرع عليها احكاما
وهذا متفرع على الشرط الاول من الشروط السابقة يعني لا يجوز التعليل
لاثبات اسم الزنا للواطة بان يقال الزنا سفح ماء محرم في محل محرم
وهذا المعنى موجود في اللواطة فيكون اللواطة زنا فيجري عليها
احكام الزنا لانه ليس بحكم شرعي ولا يصح ظهار الذمي لكونه اي كون
التعليل تغييرا للحرمة المتناهية بالكفارة في الاصل الى اطلاقها في
الفرع عن الغاية وهذا متفرع على الشرط الرابع بيانه ان ظهار الذمي
لا يصح عندنا حتى انه لا يحرم الوطي وعند الشافعي رحمه الله يصح ظهاره
فيحرمه وعلل بان حكم حرمة الوطي والكافر اهل لها فيصح ظهاره كما
يصح طلاقه قياسا على المسلم قلنا هذا تغيير لحكم الاصل وهو ظهار المسلم

في الفرع وهو ظهار الذمي وانما قلنا انه تغيير لان حكم الاصل ثبوت الحرمة
موجبة للكفارة متناهية بها وحكم الفرع ثبوت الحرمة موجبة للكفارة
مؤبدة غير متناهية بالكفارة لان الكافر ليس اهلا لها لان فيها
معنى العبادة والواجب على المظاهر اذا لم يقدر على الاعتاق هو
الصوم والصوم لا يصح من الكافر والواجب بالنص تحرير في خلفه
الصوم والكافر ليس باهل له وان كان للتحرير المطلق اهلا ولا
تعدية الحكم من الناسي في الفطر الى المكره والخاطي هذا متفرع على الشرط
الثاني قال الشافعي لما صار الناسي معذورا مع انه عامد في نفس
الفعل فلان يعذر المكره والخاطي وهما ليسا بعامدين في نفس
الفعل اولى واما الخاطي فظاهر واما المكره فلان فعله منتقل الى المكره
فلا يبقى للمكره فعل اصلا لان عذرهما دون عذره اي عذر الناسي
لان النسيان يقع في الانسان بلا اختيار منه فيكون منسوبا الى
صاحب الحق لانه هو الذي اوجده الا يرى الى قوله عليه السلام
فانما اطعمك الله وسقاك بخلاف الفرع وهو فعل الخاطي والمكره لانه
وجد ممن عليه الحق من وجه لانه حصل بكسبه وان كان هو خلق الله
ايضا على مذهب اهل السنة فلم يجعل ساقطا لوجوده بكسب العبد
فتعدية عدم الفطر من الناسي الى الخاطي والمكره يكون فاسدة لعدم
المماثلة بين الفرع والاصل لان عذرهما ليس من قبل من له الحق
ولهذا اوجب الشرع الكفارة على الخاطي فان قلت انتم عديتم حرمة

للمصاهرة من الحلال والحرام وليس بنظيره في اثبات الكرامة قلت الاصل
في ثبوت الحرمة هو الولد المستحق لكرامات البشر ثم يتعدى ذلك الى ابويه
كانهما صارا شخصا واحدا ثم اقيم ما هو سببه وهو الوطي مقامه ويستوي
في ذلك الوطي الحلال والحرام ولا يشترط الايمان في رقبة كفارة
اليمين والظهار للجواز وعلل وقال هو تكفير فيشترط فيه الايمان
كما يشترط في كفارة القتل وانما لم يجز هذا التعليل عندنا لانه تعدية
الى شيء وفيه نص تغيير وذلك الشيء هو كفارة اليمين والظهار فان
النص الوارد فيهما مطلق وبهذا التعليل صار مقيدا وتقييد المطلق
تغيير له والشرط الرابع للقياس من الشروط الاربعة وانما صرح بامتياز
من الشروط المتضمنة في ضمن الشرط الثالث ان يبقى حكم النص بعد التعليل
على ما كان قبله فان قلت لا يصح القياس الا بتغيير حكم النص لانه قبل التعليل
خاص وبعده يعم فكيف صح الاشتراط قلت معناه لا يتغير ما هو المفهوم
من النص بتعليل الخ ففي آية في قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين
فانه علل الاطعام بالتمليك والاطعام لغة جعل الغير طاعما وكان هذا مفهوم
النص قبل التعليل ما هو المفهوم من النص قبله حتى لا يخرج المكلف عن عهدة
الكفارة بالاباحة وهو باطل لانا لا نجوز التعليل على وجه يتغير حكم الاصل
في الفرع كما ذكرنا في ظهار الذمي فلان لا يجوز على وجه يتغير حكم النص
في غير المنصوص عليه اولى وانما خصصنا التعليل من قوله عم لا تبيعوا
الطعام بالطعام الا سواء بسواء لان استثناء حال التساوي

دل على عموم صدره من الاحوال هذا جواب نقض يرد على ما ذكرنا وهو
انتم غيرتم حكم النص في الربوا بالتعليل لان قوله عليه السلام لا تبيعوا
الطعام بالطعام الا سواء بسواء يعم القليل والكثير فخصصتم
القليل الذي لم يدخل تحت الكيل بالتعليل تقرير الجواب انه عم استثنى
الحال بقوله عم الا سواء بسواء اذ المراد حال التساوي في الكيل
والمذكور في صدر الكلام وهو الطعام عين واستثناء الحال
من العين لا يستقيم اذا الاصل في الاستثناء الاتصال فعلم انه
مستثنى من احوال البيع وهو حال التساوي والتفاضل والمجازفة
ولن يثبت ذلك اي التساوي الا في الكثير لان المراد منه التساوي
في الكيل بالاجماع وكان آخر الكلام دليلا على اوله لم يتناول القليل
فصار التغيير بالنص اي بدلالته مصاحبا حال من النص في لا به اي
لا بالتعليل وانما يسقط حقه في الصورة هذا جواب عن نقض
آخر وهو ان الله تعالى اوجب الزكوة وفسرها النبي عليه السلام
في الابل بقوله في خمس من الابل شاة فصار حق الفقراء في
صورة الشاة حيث قلتم يجوز قيمتها وهذا تغيير لحكم النص
وقد وضعتم فيما انتم تقرير الجواب ان حق الفقراء في الصورة
سقط بالنص اي بالحكم الثابت بالنص وهو قوله تعالى وما
من دابة في الارض الا على الله رزقها لا بالتعليل لانه تعالى وعد
رزق الفقراء اي وعد الله للفقراء ارزاقهم ثم اوجب مالا

للتعليل صح

يسمي على الاغنياء انفقه كالشاة والبقر ونحو حائم امراء الاغنياء
بايجاز المواعيد اي بقضاء ما وعد الله للفقراء لقوله تعالى انما الصدقات
للفقراء من ذلك المسمى لا يحتمل ايجازا ما وعده للفقراء من غير نفسه مع اختلاف
المواعيد لكثرة حاجاتهم فلا يكون حقهم متعلقا بغير المنصوص بل بالمطلق
المال فكان الامر بايجاز المواعيد اذنا بالاستبدال لان يقضي حاجاتهم
فيحصل الوفاء بالوعد فثبت ان استبدال المسمى بالنص المصاحب
بالتعليل لا بمجرد التعليل وركنه اي ركن القياس ما جعل علما
اي وصف جعل علامة انما قال ركنه هذا لان ركن الشيء ما
يقوم به ذلك الشيء ولا قيام للقياس الا به لانه ما لم يكن اشتراك
الاصل والفرع في الوصف لا يثبت الاشتراك بينهما في الحكم فلا
يثبت القياس وانما جعل علامة لان علل الشرع امارات ودلالات
على الاحكام لا موجبة اراداتها لان الموجب هو الله تعالى ثم الحكم
في المنصوص ان كان مضافا الى النص في الاصل والى العلة في الفرع
وان كان الحكم مضافا الى العلة في الاصل والفرع جميعا كما هو مذهب
بعض مشايخنا يكون ذلك الوصف علما فيهما وجه مشايخ العراق
ان النص دليل قطعي والعلة دليل فيه شبهة واحالة الحكم الى القطعي
اولى من احالته الى المظنون وان اضيف الحكم في الفرع الى العلة
لانه لا دليل فيه فوقها فان قلت اذا لم يثبت الحكم في الاصل بالعلة
فمن اين يقال التعدية الى الفرع قلت المعنى في الاصل صار الثانية

الحكم اليه مؤثر لكن لم يظهر اثره في المنصوص لكون النص اقوى منه والعدم
النص في الفرع فاضيف الحكم الى المعنى فظهر اثره في الفرع لانه لا دليل
فيه اقوى منه وجه بعض مشايخنا ان العلة اذا لم يكن لها اثر في حكم
الاصل ولا نص في الفرع يثبت الحكم في الفرع لان القياس لا يكون الا
بابانة حكم في الفرع بعلة مثل علة الاصل ولا مماثلة بينهما لان علة الفرع
مؤثرة وعلة الاصل غير مؤثرة ويمكن ان يقال في هذا المقام المراد
من قوله ما جعل علما على حكم النص انه كان اعم من ان يكون في الاصل
او الفرع فيرتفع الخلاف على حكم النص مما اشتمل الا وصاف التي
اشتمل عليه النص اي يثبت حكمه به عدي بعلى لتضمنه معنى الثناء بصيغة
كاشتمال نص الربوا على الكيل والجنس او بغير صيغة كاشتمال نص النهي
عن بيع الآبق على العجز من التسليم الا ان ذلك المعنى لما كان مستنبطا
من النص لا بيان يكون ثابتا به صيغة او ضرورة اقتضائه والا لم
يكن متعلقا بالنص فلا يمكن جعله علما على حكم وجعل الفرع نظيرا له في
حكمه اي النص في حكم النص احترز بهذا عن العلة اذ ليست بركن القياس
بوجوده اي بوجود ذلك الوصف في الفرع والباء فيه للسببية
هذا اشارة الى ان اركان القياس اربعة وهي الاصل والفرع
وحكم الاصل والوصف الجامع واما حكم الفرع فثمرة القياس ونتيجة
ولا يجوز ان يكون ركنا له اذ هو موقوف عليه كذا قال ابن الحاجب
وكلام المصنف وان لم يكن صريحا في كون الثلاثة اركانا للقياس

لكنه يستفاد منه لوقفه عليها لانه موقوف على المعنى المذكور والمعنى الموقوف
موقوف على الثلث الباقية وهو اى ذلك المعنى الذى جعل علما على حكم النص
وهو جايز ان يكون وصفا لازما للمنصوص عليه كالثمنية فانها لازمة للذهب
والفضة علل بها فى وجوب الزكوة فى حلى النساء وقلنا تجب الزكوة فى المصوغ
كما تجب فى غير المصوغ لعلة الثمنية باصل الخلقة وهذه الصفة لا تبطل بصيرورته
حليا والحكم على حكم فى باب الربوا وهو رد عندنا لانه تعليل بالعلة القاصرة
بخلاف تعليلها بالثمنية فى باب الزكوة لانها متعدية الى الحلى والمراد بالثمنية ان
يكون الذهب والفضة بحال يقدر بهما مالية الاشياء او عارضا كالانفجار
فى قوله عليه السلام فانه دم عرق انفجر والتعليل يدل على اعتبار صفة
الخروج وهو عارض لان الدم فى العرق ليس بنجس او اسما اى جايزا
ان يكون اسما كالدم فى قوله عليه السلام للمستحاضة توضئى وصلى
وان قطر الدم على الحصير فانه دم عرق انفجر فان الدم اسم علم اى موضوع
غير مشتق عن معنى والتعليل يدل على اعتبار صفة النجاسة فان قلت
ما الفرق بين جواز التعليل باسم الدم وعدم جوازه باسم الخمر اجيب
بان التعليل هناك لتعدية اسم الخمر الى النبيذ ثم ترتيب الحكم على الاسم
فيكون قياسا فى اللغة ولم يجز وههنا يجعل الاسم لتعدية الحكم الى الفرع
لا لاسم فيكون تعليلا بالوصف حقيقة فيصح وجليا بحيث لا يحتاج
الى النظر الكثير كوصف الطواف فى الهرة فى قوله عليه السلام الهرة ليست
بنجسة فانها من الطوافين وخفيا مثل علة الربوا وهى القدر

والجنس

عندنا والطعم فى المطعومات والثمنية فى الذهب والفضة عند الشافعى رح
والاقتيات مع الادخار عند مالك رح وحكما اى يجوز ان يكون ذلك الوصف
حكما شرعيا كالتعليل بالدينية الثابتة فى الذمة فى جواز اداء الدين
عن الميت قال النبى صلى الله عليه وسلم للمرأة التى سالته عن الحج عن ابيها
ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اما كان يجزيك فقالت نعم
فقال فدين الله احق لان قوله عم دين عبارة عن ثبوت فى الذمة وذلك
بالوجوب وانه حكم وفردا كالقدر فى حرمة النساء وهو الجنس وحده او
الكيل وحده او الوزن وحده وعددا مثل القدر مع الجنس فى العلة
لحرمة التفاضل ويجوز ان يكون الوصف الذى جعل علة فى النص كقوله
عليه السلام انها من الطوافين وقوله عم كيلا بكيل وغيره اذا كان ثابتا به
اى بالنص كتعليل جواز السلم بفقر العاقد ولكن ليس فى النص لانه معنى
فى العاقد لكنه ثابت به اى بالنص باعتبار ان وجود السلم المنصوص
عليه بما روى انه عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص فى
السلم يقتضى عاقدا والاعدام صفة فيكون ثابتا باقتضائه فيكون
كالثابت بعينه ودلالته اى دليل اطلاق المصدر على الفاعل كون
الوصف علة لما ذكر ان ركن القياس هو الوصف اشار الى الدليل
الذى يعلم به كون الوصف علة صلاحه وعدالته بظهور اثره فى جنس
الحكم المعلل به قبل القياس كما ان شهادة الشاهدين بعد صلاحهما
للشهادة من ان يكون حرا عاقلا بالغا مسلما لا يقبل ما لم يثبت عدالته

والمؤثر باعتبار النظر الى العلة وجنسها وعين الحكم وجنسه اربعة
اقسام الاول ان يظهر تاثير عين ذلك الوصف في عين ذلك الحكم
وهو المقطوع الذي لا ينكره احد والثاني ان يظهر اثر عين الوصف
في جنس ذلك الحكم وهو المذكور في الكتاب كتاثير الاخوة لاب وام في التقديم
في الميراث فيقاس عليه ولاية الانكاح فان الولاية غير الميراث لكن بينهما
مجانسة في الحقيقة والثالث ان يؤثر جنسه القريب في عين ذلك الحكم كاسقاط
قضاء الصلوة المتكررة بعذر الاغماء فان تاثير جنسه وهو عذر الجنون
والحيض ظاهر في عينه باعتبار لزوم الحرج والرابع ما ظهر اثر جنسه في جنس
ذلك الحكم كاسقاط الصلوة عن الحائض فانه ظهر تاثير جنسه وهو مشقة
السفر في جنس ذلك الحكم وهو سقوط الركعتين وهذه اقسام حجة
ونعني بصلاح الوصف ملايمته وهو ان يكون في الملايمة تذكير الضمير باعتبار
كونها مصدرا ان يكون على موافقة العلل المنقولة من رسول الله صلى الله عليه وسلم
وعن السلف اي الصحابة والتابعين رضي الله عنهم بان لا يكون نائيا عن
طريقتهم في التعليل لان الكلام في العلة الشرعية والمقصود بها اثبات الحكم الشرعي
فلا يصلح العلل الا ان يكون موافقا لما نقل عن الذين جيانهم عرف احكام
الشرع قال العراقي المراد بالمناسبة اذا اضيف اليه الحكم انتظم
كقولنا حرمت الخمر لانها يزيل العقل لا كقولنا حرمت لانها تقذف بالزبد
وقولنا اذا اسلم احد الزوجين اضيفت الفرقة الى اباء الاخر لانه
مناسب لا الى الاسلام لانه عرف عاصما لا قاطعا للحقوق كتعليلنا في الصغر

في ولاية

في ولاية المناكح جمع منكح بفتح الميم يعني النكاح ولقائل ان يقول المصدر
لا يجمع الا اذا قصد به الانواع والنكاح ليس بمتنوع وما قيل انه جمع
منكوحة فيه منع وذا ان احد منها حذف التاء بعد الكاف والثاني جمع
المفعول على مفاعيل مقصور على السماع وقولهم ملاعين ومساكين
شاذ وكذا في التاء فيه لما يتصل به من العجز اللام متعلق بالتعليل والضمير
في به راجع الى الصغر اعلم ان ولاية النكاح الصغار معلولة بالصغر اتفاقا
وكذا في انكاح الصغاير معلولة بعلة الصغر عندنا وبالبكارة عند
الشافعي رحمه الله وفايدة الخلاف تظهر فيما اذا زوج الاب البالغة من
غير كفو من غير رضاها لا ينعقد عندنا خلافا له وفيما ان الاب يملك
اجبار الثيب الصغيرة عندنا خلافا له فانه اي الصغير مؤثر في اثبات
الولاية في حال الصغر فان الصبا مظنة العجز دون البكارة تاثير الطواف
مفعول المطلق لما يتصل به من الضرورة يعني ان التعليل بالصغر موافق
للعلل المنقولة لانه مثل الطواف الذي علل به النبي عليه السلام سقوط
النجاسة عن الهرة في قوله عم الهرة ليست بنجسة فانها من الطوافين
فالطواف منشا للضرورة وهي بعذر صون الاواني عن الهرة
والضرورة مؤثرة في اسقاط النجاسة فكذا الصغر منشا للعجز
والعجز مؤثر في اثبات الولاية فكان التعليل بالصغر موافقا لتعليل
رسول الله صلى الله عليه وسلم دون الاطراد يعني الدليل الدال على
علية الوصف وجود عند وجود وعدم عند عدم كقوله عم لا يقضي القاضي وهو

غضبان فانه معلول بشغل الطبيب وجودا وعدما فانه اذا وجد
شغل بشئ او غضب لم يحل له القضاء واذا لم يوجد شغل
القلب وغضب يحل له القضا واحتج اهل الطرد بان العلل
الشرعية امارات على الاحكام لا موجبة لان الموجب هو الله تعالى فاذا
اطرد الحكم مع الوصف وجد كون الوصف امارة للحكم فلا حاجة بعد
ذلك الى معنى تعقل لان امارات الشئ ما يكون علامة على وجود الشئ
والجواب عنهم ان قولهم العلل امارات مسلم في حق الله تعالى جعلها
امارات لا يجابه وامانى حقنا فليست كذلك بل هي موجبة
لانا مبتلون بنسبة الاحكام الى العلل فاذا وجدت العلة الشرعية
وجد حكمها بها لا محالة كما نسبت الاجزية الى افعالنا ونسبت حل
البضع الى النكاح والقصاص الى القتل وان المقتول ميت باجله
واذا كان كذلك لم يكن من الظن لان الوجود قد يكون اتفاقا
ووجود الاطراد لا يميز بين الشرط والعلة الا يرى ان من قال
لعبده انت حر ان كلمت زيدا دار وجود العتق مع الكلام كما دار
مع انت حر وهو علة فلا بد ان يكون مؤثرا ومن جنسه اى من
جنس الاطراد التعليل بالنفي من حيث ان كلا منهما لا يصلح دليلا
لان استقصاء العدم اى عدم العلة واضافة الاستقصاء الى
العدم باد في ملابسة يعني طلب العلة فانتهى الى عدمها لا يمنع
الوجود اى وجود علة اخرى من وجه آخر لان العدم لا يكون علة

حالا من الوجود ووجود وصف آخر لا يمنع وجود وصفا آخر يثبت
الحكم به لما ثبت ان الحكم قد يثبت بعلل شتى فكيف يمنع العدم والتعليل
بالنفي كقول الشافعي رحمه الله في النكاح اى فانه لا يثبت بشهادة النساء
مع الرجال لانه ليس بمال وكونه غير مال لا يمنع قيام وصف آخر له اثر في
اثباته بشهادة النساء مع الرجال وهو ان النكاح من جنس ما لا يسقط
بالشبهات لانه لا يبطل برجوع الشهود بعد القضاء ولو كان مما يسقط
بالشبهة لبطل كما في الحدود ويثبت بالهزل والاكراه فيكون النكاح
اسهل ثبوتا من المال فلما ثبت النكاح بما لم يثبت به المال فلان يثبت
بما ثبت به المال اولى الا ان يكون السبب متعينا استثناء من اعم
الاحوال تقديره ومن جنس الاطراد التعليل بالنفي في جميع الاحوال الا في حال
كون سبب الحكم المتنازع فيه معينا لا يكون به سبب آخر غيره فيصح
الاستدلال وهو في الحقيقة جواب عما يقال انتم قد عللتم بالنفي في مواضع
لقول محمد رحمه الله في ولد المغصوب انه لا يضمن لانه لم يغصب بلغ ان السبب وجوب
الضمان هو الغصب فيصح الاستدلال بعدم الغصب على عدم وجوب
الضمان لان ضمان الغصب لا يكون بلا غصب ومنها قول محمد رحمه الله
ايضا في المستخرج من البحر كاللؤلؤ والعنبر لانه لا خمس في ذلك لانه لم
يوجف عليه المسلمون يعني انما يجب الخمس فيما كان في ايدي الكفار وانتقل
الى المسلمين بايجاف الخيل والمستخرج من قعر البحر لم يكن في ايدي الكفار
لان قعر الماء يمنع ايديهم فلا يكون من الغنيمة فلا يكون فيه الخمس

والاحتجاج باستصحاب الحال

والاحتجاج باستصحاب الحال قيل هو الحكم بالثبوت في الزمان الثاني بناء
على انه كان ثابتا في الزمان الاول وفي هذا التعريف بحث لان الحكم بالثبوت
في الزمان الثاني هو فعل المجتهد وهو عمل بموجب الاستصحاب لا نفس الاستصحاب
لان الاستصحاب هو الدليل يثبت به الحكم وقيل هو ابقاء ما كان على ما كان
وانما سمي هذا النوع استصحابا لان المستدل يجعل الحكم الثابت في الماضي
مصاحبا للحال او يجعل الحال مصاحبا لذلك الحكم فاضافته الى الحال اضافة
المصدر الى المفعول وهو ليس بحجة عندنا استدل الشافعي رح على حجيته
بان الحكم اذا ثبت بدليل ولم يثبت له معارض قطعا يبقى الحكم بذلك
الدليل كما يثبت الشرايع بعد وفاته عم اجاب المص بقوله لان المثبت
ليس بمبق يعني الدليل الموجب لوجود حكم في الشرع ليس موجبا لبقائه
لان البقاء عرض آخر مفتقر الى علة اخرى ولو كان البقاء غير الوجود
لما انفك البقاء عنه والجواب عن الشرايع ان البقاء فيها بعد الرسول
عليه السلام لتقرر الادلة الموجبة لبقائها وعدم احتمال النسخ فيها
لكونه عليه السلام خاتم النبيين بنص القرآن وذلك اي الاستدلال بالاستصحاب
انما يتحقق في كل حكم عرف وجوده اي ثبوته بدليل ثم وقع الشك في زواله
اي زوال الحكم لعدم وجدان المزيل اعلم انه لا اختلاف في عدم جواز
العمل بالاستصحاب قبل التامل والاجتهاد بالمزيل وانما الخلاف في استصحاب
حكم الحال بعد دليل معين بطريق النظر والاجتهاد وكان استصحاب
المستدل اي جعل حال البقاء على ذلك اي على الثبوت للحكم موجبا

اى

اي دليلا ملزما عند الشافعي رح وعندنا لا يكون حجة موجبة اي ملزمة
ملزمة على الخصم ولكنها حجة دافعة لالزام الخصم عليه وفائدة الخلاف
يظهر في مسائل منها ما ذكره المص رح بقوله حتى قلنا في الشقص اذا
بيع الدار وطلب الشريك الشفعة فانكر المشتري ملك الطالب فيما اي
في السهم الذي في يده وقال ليس لك فيه ملك وانما هو في يدك بالعارية
ان القول قوله يعني القول للمشتري ولا يجب اي لا يثبت للشفيع الشفعة
الا ببينة اي اقامة البينة على ملكه ما في يده لان الشفيع تمسك بالاصل
وان اليد دليل الملك ظاهرا والظاهر للدفع لا للالزام وقال الشافعي رح
يجب بغير بينة لانه لا يصلح للدفع والالزام عنده ووضع الشيخ المسئلة
في الشقص ليتحقق خلاف الشافعي رح واستصحابا بالحال لانه لا يقول بالشفعة
في الجوار ومنها رجل قال لعبده ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر فمضى
اليوم ثم اختلفا فالقول قول المولى عندنا ولا يعتق العبد لان العبد
متمسك باستصحاب الحال لان الاصل عدم الدخول فلا يصلح حجة للالزام
على المولى وعند الشافعي رح القول قول العبد لانه يصلح للالزام
فان قلت اذا طلب المجتهد المزيل ولم يظفر به يحصل عليه الظن بالاجتهاد
والدليل الظني حجة يصلح للالزام قلت لا نم ان كل ظن معتبر وانما المعتبر
ما قام الدليل القطعي على اعتباره ولم يوجد ههنا دليل قطعي ولا ظني
على اعتباره ولا يكون ملزما على الغير كالظن الحاصل بالتحري والاحتجاج
بتعارض الاشباه وهو عبارة عن تعارض امرين كل واحد منهما ما يمكن

ان يلحق المتنازع فيه كقولي قرأت في غسل المرافق انه ليس بفرض لان من
الغايات ما يدخل في المغيا كقولهم حفظت القرآن من اوله الى آخره ومنها ما لا يدخل
كقوله تعالى فنظرة الى ميسرة فلا يدخل المرافق في وجوب الغسل في الشك وهذا الحكم
بغير دليل يعني هذا الاحتجاج فاسد لانه عمل بلا دليل لان الشك امر حادث
بين العلم والجهل فباي دليل ثبت هذا الحادث فان قال دليله تعارض الاشباه
قلنا هو امر حادث ايضا فلا بد له من مثبت فان قال هو دخول بعض
الغايات مع عدم دخول بعضها قلنا هل يعلم ان المتنازع من اي قبيل فان
قال اعلم نفي الشك لانه مع العلم لا يجتمع وان قال لا اعلم فقد اقر بالجهل وعدم
الدليل معه وفي بعض الشروح ما دخل فدخل بدليل وما لم يدخل لم يدخل بدليل
فلا يكون تعارضا في المرافق لانه لم يجتمع دليل الدخول وعدم الدخول ومن
شرط التعارض اتحاد المحل كما في سور الحمار لانه تعارض الدليلان في نفس
السور وفيه نظر لان المراد من التعارض ليس معنى التعارض المصطلح ولان غاية
ما في الباب ان تعارض الاشباه يورث الشك لكن اثره في التوقف لا الميل
الى احدهما بلا ترجيح وتأمل لانا نقول انه عمل بالاصل لا ميل الى احدهما
لان وجوب الغسل قطعا مع وجود الشك لا يتصور فينتفي وجوب الغسل
قطعا والاحتجاج بما لا يستقل الا بوصف اي من جنس الاطراد الاحتجاج
بالوصف الذي لا يستقل بنفسه في اثبات بل يحتاج الى انضمام وصف آخر
اليه يقع اي بذلك الوصف الفرق بين الاصل والفرع يعني لا يوجد ذلك
الوصف في الفرع كقوله اي قول بعض اصحاب الشافعي رحمه الله في مس الذكر

انه مس الفرج وكان حدثا كما اذا مسه وهو يبول قلنا فاسد لانه قياس
بلا مقيس عليه لانه ان جعل نفس المس مقيس عليه لزم قياس المس
على المس وان جعل مع وصف آخر وهو قوله يبول لا يوجد ذلك في
الفرع والاحتجاج بالوصف المختلف فيه وهو ان يقيس صورة
على اخرى ويجعل الجامع وصفا اختلف في كونه علة للحكم كقولهم
في الكتابة الحالة انها باطلة انه عقد لا يمنع من التكفير اي من جواز التكفير
بالاعتاق فكان فاسدا كالكتابة بالخمر وهذا فاسد لانه تعليل بوصف
مختلف فيه اختلافا ظاهرا لان الكتابة لا تمنع جواز الاعتاق عن التكفير
عندنا حالة كانت او مؤجلة فلم يكن عدم المنع عن التكفير دليلا على فساد
الكتابة فيلزم عليه اقامة الدليل على ان الصحيح ههنا مانع عن جواز
الاعتاق ليصح الاستدلال لان بجواز الاعتاق علم صحيح فساد الكتابة فيقدر
اقامة الدليل كما في فاسد والاحتجاج بما لا شك في فساده بحيث لا يخفى
على احد من اهل الفطانة كقولهم اي قول بعض اصحاب الشافعي في قراءة في منع
جواز الصلوة بثلث ايات الثلث ناقص العدد عن سبعة يبدل بها
الفاتحة فلا يتأدى به الصلوة كما دون الاية اي كما لا يجوز بما دون الاية
وهذا ظاهر الفساد اذ لا اثر للنقصان من السبعة في عدم جواز الصلوة
ذكره في المخلص ان قراءة الفاتحة ركن حتى ان من عجز عنها يقرأ سبع ايات
من القرآن متفرقة او متوالية فان عجز عنها يسبح ويهلل بقدر الفاتحة
قال صاحب القواطع مثل هذه التعليلات ضلال وذلة في الدين

ومنع عن سبيل الرشاد للمسترشدين وهذا غير منقول عن السلف بل احدث
من كان من طريق الفقهاء بعيدين والاحتجاج بلا دليل لا خلاف
فانه يطلب الدليل ممن قال الحكم الدال في حقه اي ذاته كذا ولا يطلب
ممن قال الحكم الدال في هذه الحادثة واما النافي للحكم كمن قال ليس على الصبي
والمجنون زكوة فهل عليه دليل ام لا قال اصحاب الظواهر لا دليل على
معتقد النفي بل يكفي التمسك بلا دليل وهو المراد من قوله والاحتجاج
بلا دليل وقال بعضهم يجب على النافي في العقليات فقط وعند الجمهور يجب
عليه اصلا في الاثبات ولا في النفي تمسك اصحاب الظواهر بقوله تعالى
قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الآية فانه لم يبينه وهو الاحتجاج بلا دليل
واحتج من خصص العقليات بان من ادعى النفي والاثبات في العقليات
يدعي حقيقة الوجود والعدم كقوله زيد في الدار زيد ليس في الدار
واما في الشرعيات فمدعي الاثبات كوجوب شيء وندبه يدعي حكما شرعيا
واما النافي فينكر وجود الوجوب ويدعي انتفاءه وذلك ليس بحكم
شرعي فكيف يطالب بالدليل واحتج الجمهور بقوله تعالى وقالوا لن يدخل
الجنة الا من كان هودا او نصارى تلك امانيهم قل هاتوا برهانكم ان
كنتم صادقين امر النبي عليه السلام بطلب الحجة والبرهان على النفي والاثبات
جميعا فان قلت لا دليل نفي للدليل المثبت فيكون انتفاؤه دليلا على
النفي ضرورة اذ لا واسطة بين الاثبات والنفي قلت قوله لا دليل
انما يكون دليلا اذا كان النافي عالما بجميع الادلة ولما من لا علم له بذلك

فهو جهل بالدليل لا علم بانتفاء الدليل فان قلت قد قال ابو حنيفة لا خمس
في العنبر لانه لم يرد الاثر قلت لم يكتف بقوله لا اثر فيه بل ذكر انه بمنزلة
السمك حيث قال محمد رح حاكيا عن ابي حنيفة رح لا خمس في العنبر قلت
لم قال لانه بمنزلة السمك قلت وما بال السمك لا يجب فيه الخمس قال لانه بمنزلة
الماء ولا خمس في الماء هذا اشارة الى معنى مؤثر يعني القياس ان لا يجب الخمس
فيه لانه انما يجب فيما كان اصله في يد العدو وحويناه بايدينا قهرا وغلبة وانما وجب
في بعض الاموال بالاثر ولم يرد فيه اثر بخلاف القياس فترك على الاصل القياس
وجملة ما يعلل له اي يمنع ما يقع التعليل لاجله اربعة اقسام لما فرغ عن
بيان شرط القياس وركنه شرع في بيان حكمه الاول اثبات الموجب
بكسر الجيم اي العلة او وصفه والثاني اثبات الشرط اي شرط الحكم او وصفه
والثالث اثبات الحكم او وصفه كالجنسية لحرمة النساء فهذا مثال الاثبات
الموجب لان الجنس بانفراده هل هو علة لحرمة البيع نسيئة ام لا فعندنا
يحرم وعند الشافعي رح لا يحرم وهذا اختلاف وقع في موجب الحكم
فلم يصح اثباته بالرأي وانما يجب على المدعي الدليل من نص او دلالته
او اشارته او اقتضائه لان الثابت بها ثابت بالنص فقلنا الجنس
بانفراده يحرم النسيئة باشارة النص لان علة الربوا القدر والجنس مع
عام ووجدنا النسيئة شبهة الفضل وهي الحلول في احد الجانبين لان
النقد خير من النسيئة فالجنس من حيث انه بعض العلة اخذ شبهة
العلة فاثبت له شبهة الربوا لان الشبهة كالحقيقة في هذا الباب

حتى فسد البيع مجازفة بشبهة الربوا وصفة السوم في زكوة الانعام هذا
مثال الاثبات وصف الموجب وهذه الصفة بل هي شرط للزكوة الام
فعند العامة شرط وعند مالك لا وهذا نظير الاول لا يجوز التكلم فيه بالراي بل
بالنص وهو قوله عم في خمس من الابل السائمة شاة وله اطلاق قوله تعالى
خذ من اموالهم صدقة تطهرهم من غير اشتراط السوم والشهود في النكاح
هذا مثال الاثبات الشرط للحكم اختلف في اشتراط الشهود في النكاح فهي شرط
عندنا خلافا لمالك رح فلا يجوز اثباته ولا نفيه بالقياس بل بالنص وهو
قوله عم لا نكاح الا بشهود وهو تمسك بقوله عم اعلنوا النكاح في شرط
العدالة والذكورة فيهما اي في الشهود هذا مثال الاثبات صفة الشرط والاختلاف
وهو ان الشهود شرط لانعقاد النكاح باتفاق بيننا وبين الشافعي رح
ولكن اختلف في صفة الشهود وهي الذكورة والعدالة فعندنا لا يشترط
ذلك لقوله عم لا نكاح الا بشهود من غير شرط العدالة والذكورة وهو
تمسك بقوله عم لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل قلنا لم يصح قوله و
شاهدي عدل في كتب الحديث وانما الرواية لا نكاح الا بولي والبتيراء
تصغير بتراء تانيث ابتر كان حميراء تصغير حمراء تانيث احمر هذا مثال
لاثبات وصف الحكم اختلفوا في الركعة الواحدة هل هي صلوة شرعية
ام لا فعندنا ليست بصلوة خلافا للشافعي رح وهو يتمسك بما روي
ان النبي عليه السلام قال اذا خشي احدكم الصبح فليوتر بركعة ولنا ما روي
ان النبي عليه السلام نهى عن البتيراء اي عن الركعة الواحدة وصفة الوتر

هذا مثال الاثبات صفة الحكم اختلفوا في صفة الوتر وهي واجبة عند
ابي حنيفة رح لقوله عم ان الله زادكم صلوة الا وهي الوتر والمزيد
لا بد ان يكون من جنس المزيد عليه وعند صاحبيه والشافعي سنة لقوله عم
لا غير لسائل الاعرابي بقوله هل علي غيرهن والرابع تعدية الحكم النص
الى ما اي الى المحل الذي لا نص فيه ليثبت فيه اي حكم النص فيما لا نص فيه بغالب
الراي فالتعدية حكم للتعليل عندنا حتى تبطل التعليل عند عدمها فيكون
بين القياس والتعليل مساواة عندنا جايز عند الشافعي رح لانه يجوز
التعليل بالعلة القاصرة فعنده التعليل اعم من القياس لانه يوجد التعليل
بدون القياس في العلة القاصرة كالتعليل بالثمنية لانا عرفنا العلة
المستنبطة بالعلة المنصوص عليها وكان الحكم لا يتعلق بالنص يكون
العلة صحيحة بدون التعدية فكذا هنا ولان صحة تعدية العلة موقوفة
على صحتها في نفسها فلو توقفت صحتها في نفسها على صحة تعديتها الى
الفرع لزم الدور وهو باطل ولنا ان دليل الشرع لا بد وان يكون موجبا
للعلم او العمل والتعليل لا يفيد العلم بالاتفاق ولا عمل له في المنصوص عليه
لان الحكم ثابت بالنص وهو فوق التعليل فلا يصح قطع الحكم عن النص
فلم يبق للتعليل حكم سوى التعدية فان قلت التعليل بالعلة القاصرة
يفيد اختصاص حكم النص قلت انه يحصل بترك التعليل لان غيره انما
يلحق به بالتعليل واذا لم يعلل يحصل هذه الفايدة على ان التعليل بالعلة
القاصرة لا يمنع التعليل بالعلة المتعدية لجواز ان يكون معلولا بعلتين

وبهذا لان العلل الشرعية امارات فلا يمتنع نصب علامتين على شيء واحد
قيل هذا الخلاف فرع اصل آخر وهو ان الحكم في المقيس عليه مضاف الى النص
عندنا فلا فائدة في العلة القاصرة وعند الشافعي رح الحكم مضاف الى العلة
في الاصل والفرع وهو قول بعض مشايخنا رح فيجوز التعليل بعلة قاصرة وهذا
ليس بشيء فان اضافة الحكم الى العلة في محل النص ابطال لعمل النص وتعليل
او اسناد الحكم الى الاضعف مع وجود الاقوى واذا كان كذلك لم يفد
التعليل بلا تعدية والجواب عن الدور انا نقول لم لا يجوز ان يقال ان علتها
لا يتوقف على صحة تعديتها بل على وجودها في الفرع فينقطع الدور على
انه دور معية فلا يضر انما الممتنع اذا كان باشتراط سبق كل واحد
منهما على الآخر والتعليل للاقسام الثلثة الاول في نفيها باطل بخلاف
فان اثبات سبب او شرط وحكم ابتداء بالرأي لا بطريق التعدية باطل
لان التعليل شرع لادراك احكام الشرع وفي اثبات الموجب وصفته
اثبات الشرع وليس للعبد ولاية ذلك وفي اثبات الشرط وصفته ابطال
الحكم وهذا لانه لو لم يكن شرطا لوجد الحكم بدونه وبعد ما صار شرطا
لا يوجد بدونه فكان رفعا للحكم وليس للعبد ذلك ولا خلاف ايضا
ان اثبات الحكم بطريق التعدية جائز وانما الخلاف في اثباتها بطريق
التعدية من اصل بان يثبت سببا وشرطا بحكم النص او الاجماع فيعلل
وتعدى الى محل آخر فقال عامة اصحابنا رحمهم الله لا يجوز وقال اكثر
الاصوليين وهو اختيار صاحب الميزان وفخر الاسلام في حج

المنكرون بانه لا بد بالقياس من معنى جامع فاذا قسنا اللواطة على الزنا
مثلا في كونه سببا للحد لا بد من ان تقول الزنا سبب للحد بوصف مشترك
بينه وبين اللواطة ليمكن جعل اللواطة سببا ايضا وحينئذ يكون الموجب
للحد المعنى المشترك فيخرج الزنا واللواطة عن كونهما موجبين له فلان
الحكم لما استند الى المعنى المشترك استحال مع ذلك استناده الى خصوصية
كل احد منهما فيلزم منه بطلان القياس لان الشرط فيه بقاء حكم الاصل ولم
يبق في الزنا الذي هو الاصل حكمه وهو ان يكون للحد واحتج المجوزون
بان القياس رد الشيء الى نظيره وذا يتحقق في الاسباب والشروط كما
يتحقق في الاحكام ولا معنى لقولهم فيخرج الزنا واللواطة عن كونهما
موجبين للحد لان الوصف الذي يوجب سببية الزنا للحد اذا كان مشتركا
لا يخرج الزنا من ان يكون موجبا للحد لان ذلك المعنى موجب للحد بسببية
الزنا فالمراد من قول المصنف رح والتعليل للاقسام بط اثباتها ابتداء
لا بطريق التعدية لان تابع فخر الاسلام والا فالمراد منه التعليل مطلقا
فلم يبق الا الرابع اي لم يبق استعمال القياس الا في القسم الرابع وهو
تعدية حكم النص الى ما لا نص فيه ولما كان الرابع على وجهين بان
يكون التعدية بناء على العلة الظاهرة وهو القياس او على العلة الباطنة
وهو الاستحسان شرع في بيان الاستحسان قيل هو العدول
عن قياس الى ما هو اقوى منه لكنه ليس بجامع اذ لم يدخل فيه
الاستحسان الثابت بالاثر والاول بما ذكره المصنف في شرحه وهو

الاستحسان

والاستحسان انواع

دليل يعارض القياس الجلي قوله دليل يشمل انواع الاستحسان وهو قوله
يقابل القياس الجلي يخرج القياس الذي ترك به الاستحسان فانه يقابل
القياس الخفي دون الجلي فلا يدخل تحت الاستحسان والاستحسان انواع يكون بالاثر
والاجماع والضرورة والقياس الخفي كالسلم فان القياس يابى جوازه لعدم
المعقود عليه عند العقد الا انا تركناه بالنص وهو قوله عليه السلام من اسلم
منكم فليسلم في كيل معلوم الحديث والاستصناع فيما فيه تعامل الناس كما اذا
امر انسانا بان يخرز له خفا بكذا وبين صفته ومقداره ولم يذكر الاجل
والقياس ان لا يجوز لانه بيع معدوم لكنهم استحسنوا تركه بالاجماع لتعامل
الناس فيه فان قلت الاجماع وقع مخالفا بالنص وهو قوله عليه السلام لا تبع
ما ليس عندك واجيب بان النص صار مخصوصا في هذا الحكم بالاجماع
وفيه نظر لانا نقول ان شرط المخصوص عندنا والاجماع ليس بمقارن ويمكن
ان يجاب بان القران شرط في التخصيص الاول والنص مخصوص قبل الاجماع
بالسلم فيجوز بعده بالاجماع وتطهير الاواني مثال للضرورة فان القياس
يقتضي عدم تطهيرها اذا تنجست لانه لا يمكن صب الماء عليها حتى يطهر وتركوا
العمل بالقياس لضرورة عامة الناس وطهارة سور سباع الطير للقياس
مثال للخفي فان القياس الظاهر يقتضي نجاسته لان لحمه كسور سباع البهائم
وفي الاستحسان طاهر لان سباع البهائم ليست بنجس العين ونجاسة
سورها باعتبار انها تاكل بلسانها فيختلط لعابها النجس بالماء وسباع
الطير ياخذ بمنقارها وهو عظم وهو ليس بنجس من الميتة

فنظم لحمي اولى ولما صارت العلة نوعا شرع في بيان ترجيح الاستحسان
على القياس بعد بيان انواع الاستحسان على تاثيرها خلافا لاهل
الطرد كما مر بيانه قدمنا على القياس الاستحسان الذي هو القياس
الخفي وفيه رد لمن طعن على ابي حنيفة واصحابه بان حجج الشرع اربعة
والاستحسان قسم خامس تفرد به ابو حنيفة رحمه الله وهذا قول الشافعي
لانهم ان انكروا هذه التسمية فلا مشاحة في الاصطلاح وان انكروا
من حيث المعنى فباطل ايضا لانا نعني به دليلا من الادلة المتفق عليها
في مقابلة القياس الجلي ويعمل به اذا كان اقوى من القياس ونقل
عن الشافعي رحمه الله انه قال من استحسن فقد شرع يريد ان من اثبت حكما
بانه مستحسن عنده من غير دليل عن الشارع فهو الشارع لذلك الحكم اذا
قوي اثره مثل سور سباع الطير فانه نجس بالقياس على سور سباع
البهائم وهذا معنى ظاهر الاثر وفي الاستحسان طاهر لان نجاسة السبع
ليست بعينه بدليل جواز الانتفاع بجلده وهذا الاستحسان قوي اثره
الباطن فرجح على القياس لان الاعتبار للاثر لا بوجود ظاهره كما ان الدنيا ظاهرة
والعقبى فرجح العقبى لقوة اثرها من حيث الدوام والصفاء على
الدنيا لضعف اثرها من حيث الكدرة والفناء وقدمنا القياس
لصحة اثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر اثره وخفي فساده كما
تلى آية السجدة في صلوته فانه يركع بها ان شاء ان كانت الاية في
آخر السورة وان شاء سجد الا ان الركوع يحتاج النية دون السجدة

ولو كانت في وسط ينبغي ان يسجد بها ثم يقوم فيقرأ ما بقي فان ركع
في موضع السجدة اجزأه فان قرأ السورة ثم ركع لم يجزه نواها او لم
ينوها لانها صارت دينا في الذمة فلا يتادى بالركوع ولا بالسجدة
الصلوة كذا في الذخيرة وذكر الناطفي عن الشيخ القدوري وفي الاجناس
ولو ركع في وسط السورة ينوي السجدة عن التلاوة والركوع جميعا
جاز عندهما في القياس وبه اخذ فيما يعني يقيم الركوع مقام سجدة التلاوة
فانه يجزئه في القياس لان الركوع والسجود متشابهان في معنى الخضوع
ولهذا اطلق الركوع على السجود في قوله تعالى وخر راكعا واناب مجازا
فان الخرور وهو السقوط موجود في السجود دون الركوع فهذا القياس
ظاهر وفي الاستحسان لا يجزيه لانا امرنا بالسجود والركوع غيره حقيقة
الا يرى ان الركوع في الصلوة لا ينوب عن السجدة فيها فلان لا ينوب
عن سجدة التلاوة كان اولى وهذا اثره الظاهر لان المامور به
لا يتادى بغيره فيفسد به وجه القياس لكن القياس اولى بالعمل بسبب
قوة الباطن الا يرى انه السجود عند التلاوة لم يشرع قربة مقصودة
ولم يصح نذره وانما المقصود به التواضع والركوع في الصلوة
يعمل ما هو المقصود من السجود لان الركوع فيها عبادة كالسجود
فيسقط عند السجود بخلاف سجود الصلوة حيث لا يجوز اقامة الركوع
مقامه لان كل واحد منهما مقصود بنفسه فصار الاثر الخفي للقياس وهو
حصول المقصود بالركوع مع الفساد الظاهر وهو اعتبار تقس

السنة والعمل بالمجاز مع امكان الحقيقة اولى من الاثر الظاهر للاستحسان
وهو العمل بالحقيقة مع الفساد الخفي وهو جعل غير المقصود مساويا
للمقصود ثم بين المصنف رحمه الله الفرق بين المستحسن بالقياس الخفي وبين
المستحسن بالاثر والاجماع والضرورة فقال ثم المستحسن بالقياس
الخفي يصح تعديته بخلاف الاقسام الاخر لانها غير معلولة بل هي معدولة
بها عن القياس فلا تقبل التعدية ثم بين مثالا لما ذكر فقال الا يرى ان
الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع لا يوجب يمين البايع قياسا
لانهما اتفقا على ان المبيع ملك المشتري والمشتري لا يدعي شيئا
في الظاهر على البايع وانما البايع يدعي زيادة الثمن وكان القياس
ان يسلم المبيع الى المشتري ويأخذ منه ما اقر به ويحلف على البقية
كما في ساير الخصومات ويوجبه اي يمين البايع كما يجب على المشتري
فيتحالفان استحسانا لان المشتري يدعي تسليم المبيع عند احضار
ما اقر به والبايع ينكره وهذا اي وجوب التحالف قبل القبض
حكم تعدى الى الوارثين اي وارث البايع والمشتري حتى لو وقع
الاختلاف حتى لو وقع بعد موت المتعاقدين في مقدار الثمن قبل
القبض يجري التحالف بينهما لان الوارث قائم مقام المورث في حقوق
العباد والاجارة اي تعدى وجوب التحالف من البيع الى الاجارة
حتى لو اختلف القصار ورب الثوب في مقدار الاجرة قبل ان يقبض
القصار في العمل يتحالفان لان التحالف لدفع الضرر لكل واحد منهما

بطريق الفسخ ليعود راس ماله وعقد الاجارة يحتمل للفسخ فاما بعد القبض
اي الاختلاف في مقدار الثمن بعد قبض المبيع فلم يجب يمين البائع الا بالاثر
وهو قوله عم اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة بعينها تحالفا
وترادا لان المشتري لا يدعي على البائع شيئا المبيع علم اليه كان ثبوت
التحالف بالاثر على خلاف القياس عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله
فيقتصر على مورد النص فلا يصح تعديته الى الوارثين ولا يتحالف الموجر
والمستاجر اذا اختلفا بعد استيفاء المعقود عليه وعند محمد رحمه الله
يجري التحالف بين الوارثين لان عنده انما يصار الى التحالف باعتبار
ان كل واحد منهما يدعي عقدا ينكره الآخر وهذا المعنى يتحقق قبل القبض
وبعده وجوابه لا نم ان كل واحد يدعي عقدا ينكره الآخر فان العقد لا
يختلف باختلاف الثمن لان البيع بالف قد يغيره بالبيع بزيادة الثمن
فلم يصلح تعديته وشرط الاجتهاد ولما فرغ عن بيان القياس وركنه وشرطه
شرع في بيان الاجتهاد وشرطه لانه لا بد للقياس من القايس العالم
يبين نفس الاجتهاد لشهرته وهو عند الاصوليين بذل المجهود
في استخراج الاحكام من الادلة الشرعية ان يحوي علم الكتاب بمعانيه
اي مع معانيه لغة وشرعا ووجوهه التي قلنا مثل الخاص والعام وغير
الاقسام ولا يشترط ضبطها بل يكفي ان يكون عالما بمواقعها ويرجع
اليها وقت الحاجة قيل المراد به ما يتعلق به الاحكام وذلك مقدار
خمسمائة آية وعلم السنة بطرقها والمراد به ايضا ما يتعلق به الاحكام

وان

وان يعرف وجوه القياس اي طريقه وشرائطه وحكم الاصابة بغالب
الراي حتى قلنا ان المجتهد يخطئ ويصيب والحق في موضع الخلاف
اي في المسائل الفقهية واحد باثر ابن مسعود رضي الله عنه في المفوضة
وهي التي مات عنها زوجها قبل الدخول بها ولم يسم لها مهرا قال
ابن مسعود رض فيها اجتهد برايي فان يكن صوابا فمن الله وان
كان خطاء فمني ومن الشيطان وشاع فيما بينهم ولم ينكر عليه احد
فكان اجماعا منهم على ان الاجتهاد يحتمل الخطاء وقالت المعتزلة
كل مجتهد مصيب لانه كلف المجتهد باصابة الحق فيكون كل مجتهد
مصيبا والا يلزم من التكليف تكليف ما ليس في الوسع كاستقبال
القبلة فانها جهة واحدة وعند الاشتباه تصير الجهات كلها قبلة
والحق في موضع الخلاف بعد وهذا في النقليات لا في العقليات
التي من اصول الدين فالحق فيها واحد بالاجماع والمخطي فيها
كافر ان خالف ملة الاسلام كاليهود والنصارى والجواب عنهم
انهم ما كلفوا بالاجتهاد للاصابة فكانوا مصيبين في الاجتهاد
وان اخطا بعضهم كلفوا بالاجتهاد للاصابة فكانوا مصيبين
في الاجتهاد وبعضهم الحق كمن له جماعة يطلب فرسين ضل فخرج كل
الى جانب فكل واحد منهم مصيب في الطلب لكنه من وجد الفرس
مصيب ابتداء وانتهاء والباقون مصيبون ابتداء ولا نم ان المجتهد
في القبلة مصيب لا محالة فان اصحاب ابي حنيفة رح قالوا في قوم

متحيرين في القبلة فخلفوا من علم امامه فسد صلوته لان امامه مخطئ عنده
في القبلة ثم المجتهد اذا اخطأ كان مخطئا ابتداء اى في اجتهاده وانتهاء
اى فيما ادى اليه اجتهاده عند البعض واليه مال الشيخ ابو منصور بقوله
عليه السلام ان اخطأت فلك حسنة اطلق الخطأ فينصرف الى الكامل
وهو ما يكون ابتداء وانتهاء فدل على ان المجتهد اذا اخطأ يكون مخطئا
ابتداء وانتهاء والمختار انه مصيب ابتداء اى في نفس اجتهاده لمعنى انه
يكون فعله فعلا شرعيا فيكون ماجورا ومخطئ انتهاء اى في اصابة
المطلوب والجواب عنهم ان الخطأ المطلق لا يستوجب الاجر وقوله فلك حسنة
يدل على ان الخطاء ليس الخطأ الكامل فتعين ان يكون الخطأ فيما هو الحق لا
في نفس الاجتهاد ولهذا اى ولاجل ان كل مجتهد يخطئ ويصيب قلنا لا
يجوز تخصيص العلة وهو تخلف الحكم في بعض الصور عن الوصف المدعى
عليته وانما سمي هذا اللفظ تخصيصا لان العلة باعتبار طوها في محال
متعددة يوصف بالعموم وان لم يكن لها عموم حقيقة واذا وصفت
بالعموم يكون اخراج بعض المحال عن تاثيرها تخصيصا لانه يؤدى
الى تصويب كل مجتهد خلافا للبعض كمشايخ العراق والكرخي
فانهم جوزوا تخصيص العلة المستنبطة محتجين بان العلة امارة
على الحكم بجعل الشارع فيجوز ان يجعل امارة في بعض المواضع دون بعض
فالتخلف لا يخرجها عن كونها امارة لان الامارة لا يستلزم وجود الحكم
في كل المواضع قيدنا بالمستنبطة لان تخصيص العلة المنصوصة جوزه بعض

من لم يجوز تخصيص المستنبطة لان الله تعالى جعل السرقة والزنا علتين
للحد والقطع وقد يوجد زان وسارق لا يحد ولا يقطع وذلك اى
بيان التخصيص ان يقول المعلل كانت علتي يوجب ذلك اى الحكم لكنه
لم يجب اى لكن الحكم غيبت عنه العلة في صورة النقض مع قيامها
اى مع قيام تلك العلة لمانع فصار المحل الذى لم يثبت حكم العلة فيه
مع وجودها مخصوصا من العلة اى مخرجا من كونه محل تاثير العلة بهذا
الدليل وهو المانع وانما ذكر هذا لان مجرد قوله لكنه لم يثبت لا يسمع
منه بل يجب عليه اظهار مانع صالح للتخصيص فلا يلزم تصويب كل
مجتهد اذا لا يتبين لكل مجتهد ان يبين عند ورود النقض على علته
مانعا صالحا للمنع وعندنا عدم الحكم بناء على عدم العلة فان قلت ما
ذهبتم اليه من اضافة عدم الحكم الى عدم العلة يستلزم تصويب كل
مجتهد ايضا لان كل مجتهد اذا ورد عليه نقض يمكنه ان يقول قد عدمت
علته في صورة النقض قلنا التخصيص بالمانع يستلزم التناقض بخلاف
الاضافة الى العدم لان كون الوصف علة شرعية يقتضي لزوم الحكم
مطلقا لكون العلة الشرعية علة تامة فاستحال تخلف الحكم عنها مع وجودها
واذا انتفى جزؤها او ازداد علته وصفا جزما يبقى تلك العلة علة
فتخلف الحكم ح لانتفاء العلة واما التخصيص بالمانع فان العلة
فيه موجودة بتمامها وتخلف عنها الحكم ح لانتفاء العلة واما التخصيص
بالمانع فان العلة فيه موجودة بتمامها وتخلف عنها الحكم فيلزم ان علته

غير علة وهو نقض فوذلك اي بيان كون عدم الحكم مضافا الى المانع
عند الخصم والى عدم العلة عندنا في الصايم النايم اذا اصب الماء في حلقه
انه يفسد صومه لفوات ركنه ويلزمه عليه الناسي فان صومه لا يفسد
مع فوات الركن حقيقة فمن جاز الخصوص اي تخصيص العلة قال امتنع
حكم هذا التعليل ثمه لمانع وهو الاثر وهو قوله عم تم على صومك فانما
اطعمك الله وسقاك مع بقاء العلة وقلنا عدم اي امتنع الحكم في الناسي
لعدم العلة حكما لان فعل الناسي منسوب الى صاحب الشرع حيث قال
اطعمك الله فسقط عنه معنى الجناية فصار الاكل كلا اكل حكما وبقي الصوم
لبقاء ركنه لا لمانع مع فوات ركنه والنايم ليس في معناه لان الفعل الذي
يفوت ركن الصوم مضافا الى غير من له الحق فيبقى معتبرا وجعلنا
ما جعله الخصم مانعا للحكم وهو الحديث دليلا على عدم العلة حكما وبني على
هذا اي بني من جاز تخصيص العلة على جوازه تقسيم الموانع كذا في جامع
الاسرار شرح المنار والاولى ان تقرأ بني على صيغة المجهول اي وبني
على ذلك التخصيص التقسيم المذكور لان القسمين الاولين ليسا بمانعين للحكم
مع وجود العلة فلا يكون من اقسام تخصيص العلة وهي اي الموانع
خمسة عرفت بالاستقراء مانع يمنع انعقاد العلة كبيع الحر ومانع يمنع
تمام العلة كبيع مال الغير ومانع يمنع ابتداء الحكم كخيار الشرط اي كالخيار
الثابت بالشرط فانه يمنع ثبوت الحكم وهو الملك ولا يمنع تمام انعقاد
العلة وهو الايجاب والقبول ومانع يمنع تمام الحكم كخيار الرؤية فانه لا يمنع

لموانع خمسة

بلغ

ثبوت الملك ولكنه لا يتم الصفقة بالقبض معه ويتمكن من له الخيار
من الفسخ بدون قضاء او رضاء ومانع يمنع لزوم الحكم كخيار
العيب فانه لا يمنع من ثبوت الملك ولا من تمامه حتى يتمكن المشتري من
التصرف في المبيع ولا يتمكن من الفسخ بدون رضاء ولا قضاء و
لكن يمنع لزوم الحكم وهو الملك لان له ولاية الرد وفسخ البيع فلا يكون
الحكم لازما لكونه قابلا للزوال ولما بين الشيخ شروط القياس وركنه و
حكمه شرع في دفعه ليتم بيانه اذ القياس انما يتم اذا خلا عن الدفع كما
ثم العلل نوعان على زعم القايسين وانما قيده بذلك لان العلل الطردية
ليست بعلل شرعا من بابه وانما قدمها على المؤثرة لان المؤثر لا يجري
فيه النقض وفساد الوضع فاحتيج الى معرفتها ليحكم عليها بالانتقاض
في المؤثرة فتقدم الطردية وبينهما فيهما طردية ومؤثرة والاحتجاج
بالطرد وان كان فاسدا الا انه مال اليها اصل النظر فلذلك ذكر
العلل الطردية ليبين الاعتراضات الواردة عليه فقال اما الطردية
فوجوه دفعها اربعة القول بموجب العلة وهو التزام ما يلزمه المعلل
اي قبول السايل ما يثبته المعلل بتعليله مع بقاء الخلاف في الحكم المتنازع
فيه وهذا القيد اهمله المص ره وهو محتاج اليه ومذكور في عبارة
غيره وهذا القول يلجي اصحاب الطرد الى القول بالتأثير لانه لما لم يكن موجب
علته في المتنازع فيه مع بقاء الخلاف احتاج الى معنى مؤثر ضرورة
كقولهم اي قول اصحاب الش رح في صوم رمضان انه صوم فرض

فلا يتادى الا بتعيين النية كصوم القضاء والكفارة وهذه علة
طردية لان وصف الفرضية في الصوم يوجب تعيين النية اينما كان
فكان وجوب التعيين حكما دائرا مع وصف الفرضية فنقول عندنا
لا يصح الا بتعيين النية وهو واجب وانما يجوز باطلاق النية على
انه تعيين لانه سلمنا ان التعيين واجب لكنه لا يلزم من هذا ثبوت
ما تنازعنا فيه وانما النزاع في ان اطلاق النية هل هو تعيين ام لا
فعندهم ليس بتعيين لعدم وجود القصد الى الوصف وعندنا هو
تعيين بتعيين الشرع لان هذا الصوم تفرد بالمشروعية في هذا
الوقت وليس له مزاحم فصار اطلاق النية فيه بمنزلة التعيين فيصاب
بمطلق الاسم كالمتوحد في الدار فان الخصم يقول التعيين بطريق القصد
الى الفرضية شرط كما في القضاء والكفارة فان سلمت هذا لم يبق الخلاف
قلت هذا القيد غير مذكور في كلامهم ولم يقولوا الا بتعيين فقط فان
زادوا هذا القيد في المستند لا لهم يدفع بالممانعة بان يقول لا نسلم ان الصوم
صوم فرض يوجب تعيين النية قصدا ولا نسلم ان علة وجوب تعيين النية
في صلاة القضاء والكفارة هو مجرد كونه صوم فرض فان قلت
القول بالموجب يؤدي الى القول بتخصيص العلة لان السائل يقول
ان علة المعلل يوجب الحكم لكن تخلف عنه لمانع ثبت عنده فيكون تخصيصا
فمن انكر التخصيص لا يستقيم له القول بالموجب والمصنف رح ممن انكره فينبغي ان
لا يصح عنده قلت القول بالموجب ظاهره تخصيص وليس بتخصيص لان المقصود

منه دفع النقيض عن العلة ببيان المانع وليس فيما نحن بصدده مقصود
السائل تخصيص علة المعلل وانما مقصوده افحامه وابطال كلامه
يعني فلهذا صح عنده والممانعة وهو عدم تسليم السائل ما ذكره المعلل
من مقدمات الدليل كلها او بعضها من غير اقامة الدليل عليه وهي
اربعة اقسام بالاستقراء اما ان يكون في نفس الوصف بان يقول
لا نسلم ان الوصف الذي يدعيه علة موجودة في المتنازع فيه مع
تسليم تعلقه به في الاصل مثاله قول الشافعي رحمه الله في كفارة افطار انها
عقوبة متعلقة بالجماع مع تسليمنا ان وجوبها في الاكل متعلق
بالجماع بل الكفارة متعلقة بالافطار بدليل انه لو جامع ناسيا لا يفسد
صومه لعدم الفطر او في صلاحه اي صلاح الوصف للحكم مع وجوده
بان يقول بعد تسليم وجود الوصف لا اسلم انه صالح للعلة مثاله قول
الشافعي رحمه الله في اثبات ولاية الاب بوصف البكارة انها جاهلة
بامر النكاح لعدم الممارسة بالرجال فنقول لا نسلم ان وصف البكارة
صالح لهذا الحكم لانه لم يظهر له تاثير في موضع آخر سوى محل النزاع
او في نفس الحكم مثل قولهم في مسح الراس انه ركن في الوضوء فيسن
تثليثه كغسل الوجه فنقول لا نسلم ان التثليث مسنون في الغسل
بل المسنون هو الاكمال بعد تمام الفرض والتكرار طريقه في الغسل
لضرورة ان الفرض مستغرق محله وهذا المعنى معدوم في المسح
وهو يحصل بالاستيعاب او في نسبته الى الوصف اي بان يمنع

اضافة الحكم الى الوصف الذي جعل المعلل علة مثل ان يقول في المسح
لا نسلم ان التثليث في الغسل مضاف الى الركنية الا يرى ان الركنية
لا اثر لها في التثليث وجودا كما في القيام والقراءة وعدما كما في
المضمضة والاستنشاق حيث يسن التثليث ولا ركنية وفساد
الوضع وهو جعل القياس موضوعا على خلاف مقتضى ترتيب الادلة
والمراد بالخلل وقوعه مخالفا للكتاب او السنة او الاجماع هذا قسم
ثالث من اقسام الاعتراض على العلل الطردية كتعليلهم اي تعليل
اصحاب الشافعي رحمه الله لايجاب الفرقة اي لاثباتها باسلام احد الزوجين
قالوا اذا اسلم احدهما فان كان مدخولة يقع بعد انقضاء ثلث
حيض لتأكد النكاح وان كانت غير مدخولة يقع باسلام احدهما
من غير عرض الاسلام على الآخر قالوا الحادث بينهما اختلاف الدين
فلا يتوقف الفرقة على قضاء القاضي كالفرقة بردة احد الزوجين
فقلنا هذا الوضع في الشرع فاسد وان كان صحيحا في الاصل من حيث
ان الاختلاف هناك حادث بالردة وهي سبب لزوم الهلاك والعقوبة
وفي الفرع حدث باسلام المسلم وهو عهد عاصم لا قاطع فصار
الوصف نابيا عن الحكم اعلم ان فساد الوصف بمنزلة فساد الاداء
في الشهادة وانه مقدم في الدفع على المناقضة لان الاطراد انما يطلب
بعد صحة العلة كما في ان الشاهد انما يشتغل بتعديله بعد صحة
اداء الشهادة منه فاما مع فساد الاطراد لا يصار الى التعديل

لانه

لانه غير مفيد وتاثير فساد الوضع اكثر من النقض لانه بعد ظهور فساد
الوضع لا وجه سوى الانتقال الى علة اخرى فاما النقض فيمكن الاحتراز
عنه في مجلس آخر بالجواب عن النقض بان يزاد وصف آخر ان كانت
العلل طردية وان كانت موثرة فذلك ليس بنقض حقيقة كما يجيء
والمناقضة وهي تخلف الحكم عن الوصف المدعى عليته كقول الشافعي
رح في الوضوء والتيمم انهما طهارتان للصلوة فكيف افترقا في
النية هذا استفهام على سبيل الانكار اي لا يفترقان في وجوب النية
فانه ينتقض بغسل الثوب والبدن عن النجاسة الحقيقية فان كل واحد
منهما طهارة للصلوة والنية ليست بفرض فيهما فيضطر الى الرجوع
بان يقول كل واحد منهما طهارة حكمية غير معقولة المعنى بل ثابتة بطريق
التعبد اذ ليس على الاعضاء شيء يزول بهذه الطهارة والعبادة
لا تتادى بدون النية بخلاف غسل النجاسة لانه معقول لما فيه من
ازالة عين النجاسة عن المحل ونحن نقول لا نسلم ان غسل الاعضاء في الوضوء
غير معقول المعنى فان القياس غسل كل البدن لان خروج النجاسة غير
موصوف وحده بالحدث بل كل البدن موصوف بناء على ان الصفة
اذا ثبتت في ذات كان المتصف بها جميع الذات الا ان الشرع اقتصر
على بعض الاعضاء التي هي حدود البدن فان بالراس والرجل
ينتهي طرف الطول وباليدين طرف العرض تيسيرا ودفعا للحرج
في الحدث لكثرة وقوعه واقر على القياس فيما لا حرج فيه وهو المني والحيض

فلا يكون غسل الاعضاء المفروضة غير معقولة المعنى بل وصف محل
الغسل من الطهارة الى غيرها لان الحدث لم يكن في الاعضاء محسوسا
بل ثبت ضرورة الامر بالتطهير اذ لابد له من خبث في المحل ليكون
الغسل ازالة فههنا امران كون الماء طهورا ووصف المحل بالخبث
فالنية لا يصلح ان يكون مشروطة للاول لانه عامل بطبعه سواء كان
الحدث معقولا او غير معقول ولا للثاني لان الخبث في المحل ثابت قبل
النية وكان غسل هذه الاعضاء كغسل الثوب النجس عدم افتقاره
الى النية بخلاف التراب لانه ملوث فيحتاج الى النية وللخصم ان يمنع
كونه مزيلا حقيقة وانما كان كذلك ان لو كان المراد نجاسة حقيقية
فاما لو كانت حكمية فاذا التيمم حكمي يفتقر الى النية واما المؤثرة
الى العلل المؤثرة فليس للسائل بعد الممانعة التي هي اساس المناظرة
الا المعارضة للسائل ان يعترض عليها بالممانعة وبعدها ليس للسائل
ان يعترض عليها الا بالمعارضة لانها لا يحتمل المناقضة وفساد
الوضع بعد ما ظهر اثره بالكتاب والسنة واجماع الامة وهذه الادلة
لا يحتمل التناقض وكذا التاثير الثابت بها لان فيه مناقضة مناقضة
هذه الادلة وكذا فساد الوضع لان التاثير الثابت بهذه الادلة
لا يحتمل ان يكون فساد امثال ما ظهر فساده بالكتاب ما عللنا
في الخارج من غير السبيلين فقلنا انه حادث كالخارج من السبيلين
لانه خارج نجس فان طولب ببيان الاثر قلنا هذا وصف يثبت اثره

بالكتاب

بالكتاب في غير صورة النزاع فثبت في صورة النزاع قياسا عليه
قال تعالى او جاء احد منكم من الغائط ومثال ما ظهر اثره بالسنة ما عللنا في
سور سواكن البيوت بانه ليس بنجس قياسا على سور الهرة لانها الطوافة
قال عليه السلام الهرة ليست بنجسة لانها من الطوافين عليكم ومثال ما
ظهر اثره بالاجماع ما عللنا في نفي قطع اليد في المرة الثالثة والرابعة
لانه لو وجب القطع لكان فيه تفويت جنس منفعة على الكمال فلا يجب في
الثالثة لانه تفويت فان طولب بالاثر قلنا ان حد السرقة شرع زجرا
لا متلفا وفي تفويت المنفعة على الكمال اتلاف من وجه فلا يجوز لكنه
اي لكن الشان اذا تصور مناقضة اي ورد نقض صوري على المؤثرة
يجب دفعه اي دفع ذلك النقض بطرق اربعة وهي الدفع بالوصف ثم
بالمعنى الثابت بالوصف وهو الاثر ثم بالحكم ثم بالغرض على ما نذكر
ان شاء الله كما يقول في الخارج اي التعليل لعلة المؤثرة وارد النقض
الصوري عليها ودفعه مثل قولنا في الخارج من غير السبيلين انه نجس
خارج من البدن فكان حدثا كالبول فيورد عليه اي على هذا التعليل
ما اذا لم يسل اي الخارج النجس الذي لم يسل يورد نقضا فانه ليس بحدث
ومثله حدث في السبيلين بالاتفاق فيدفعه اولا بالوصف وهو انه
ليس بخارج لان الخروج هو الانتقال من باطن الى ظاهر وحيث
لم ينتقل من مكانه لا يصير خارجا فلا يرد نقضا علينا لعدم وجود
العلة ثم بالمعنى الثابت بالوصف دلالة اي المعنى الذي صار علة لاجله
وهو بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص

وهو وجوب غسل ذلك الموضع فان الخارج النجس انما صار حدثا باعتبار
انه مؤثر في تنجس ذلك الموضع قبله اي يوجب غسل ذلك الموضع صار
الوصف حجة اي وصف الخروج حجة في انتقاض الطهارة فيصير
الدفع صحيحا من حيث انه وجوب التطهير في البدن باعتبار ما يكون منه
اي بسبب ما يخرج من البدن لا يتجزى فلما لم يكن متجزيا وقد وجب غسل
ذلك الموضع اي موضع السيلان وجب غسل اعضاء الوضوء وانما
قيد بقوله باعتبار ما يكون منه احترازا عما يصيبه من النجاسة من
الخارج فانه يجب عليه غسل ذلك الموضع ولا يسري الى غيره وهنالك
اي فيما لم يسل لم يجب غسل ذلك الموضع فعدم الحكم وهو انتقاض الطهارة
لعدم العلة وهو الخروج ويورد عليه صاحب السائل فان ما يخرج من
جرح خارج نجس وليس بحدث حيث لم ينتقض طهارته ما دام الوقت
باقيا فيدفعه بالحكم اي يدفع النقض الوارد بمنع عدم الحكم في صورة
النقض بيانه انه حدث موجب للتطهير بعد خروج الوقت يعني بان
نقول لا نسلم انه ليس بحدث بل هو حدث ولكن تاخر حكمه الى بعد خروج
الوقت ولهذا لم يجز له المسح على الخفين بعد خروج الوقت اذا لبسهما
بعد السيلان وبالغرض معطوف على قوله بالحكم اي يدفعه بحصول
الغرض من التعليل وهو القسم الرابع فان غرضنا التسوية بين الدم
والبول في المعنى الموجب للحكم وقد حصل في ذلك حدث فاذا لزم
الا انه صار عفوا لقيام الوقت اي لاجل قيام الوقت الصلوة فانه
مخاطب بالاداء فيلزم ان يكون قادرا عليه ولا قدرة الا بسقوط

حكم الحدث في هذه الحالة فكذا هذا اي في صورة الدم فانه اذا دام صار
عفوا لقيام وقت الصلوة ولو لم يجعل عفوا في الفرع عند اللزوم
لكان الفرع مخالفا للاصل في ذلك لا يجوز فثبت ان التسوية التي
هي المقصودة من التعليل في جعله عفوا كالاصل فلا يرد نقضا
واما المعارضة وهي اقامة الدليل على خلاف ما اقام المعلل عليه
الدليل بان يقول ما ذكرت من الوصف وان دل على الحكم لكن
عندي ما يدل على خلافه زعم بعض الجدليين ان المعارضة غير
مقبولة لان السائل منتهض مستدلا وليس له ذلك بل له الاعتراض
المحض فاذا شرع في دليل آخر وسلم دليل المجيب كان ثابتا لا مانعا
ولكنا نقول هي مقبولة لان العلة لا تتم حجة ما لم تسلم عن المعارضة
الا يرى ان القران انما صار حجة عند السلامة عن المعارضة فكانت اعتراضا
صحيحا فهي نوعان معارضة فيها مناقضة اعلم ان في هذا القول
امرين احدهما كونه معارضة فيها مناقضة والثاني تقديم المعارضة
وجعلها اصلا اما الاول فلانه ذو حظ من كل واحد منهما فان فيه
ابداء علة اخرى وهذه خاصية المعارضة وفيه ابطال دليل المعلل
ايضا وهذه خاصية المناقضة واما الثاني وهو جعل المعارضة اصلا
فلان المعارضة قصدية لان المقصود نفي المناقضة عن العلل
المؤثرة بقوله لا تحتمل المناقضة فصار الكلام في المعارضة قصدا
وفي المناقضة ضمنا فان قلت هذا النوع من المعارضة باطل لانكم لا

اجتماع النقيضين وهما تسليم الدليل وعدم تسليم قلنا لا نم ان المعارضة
تسليم الدليل مطلقا ولهذا يقول السائل في المناظرة دليلك وان دل
على المدعى ولم يقل في دليلك وان صح فيكون تسليم الدليل فيها باعتبار
الظاهر لا حقيقة ولان الجهة مختلفة لان المعارضة بجهة ابتداء علة
السائل والمناقضة بجهة ابطال علة المعلل وفي هذا الجواب جواب عما يقال
ان المصنف رح نفى المناقضة اولا على العلة المؤثرة ثم اثبتها بقوله
معارضة فيها مناقضة لان المناقضة المنفية هي المناقضة من كل
وجه والمثبتة ليس كذلك لانها ضمنية وهي القلب وهو في اللغة
على معنيين احدهما جعل اعلى الشيء اسفله كقلب القصعة والثاني
جعل ظاهر الشيء باطنا كقلب الجراب وهو نوعان احدهما قلب العلة
حكما والحكم علة وهذا ماخوذ من المعنى الاول لان العلة اعلى من الحكم لكونها
اصلا والحكم اسفل لكونه تبعا وهذا القلب انما يصح اذا علل المستدل
بالحكم بان جعل حكما في الاصل علة لحكم آخر فيه ثم عداه الى الفرع فاما
اذا علل بالوصف المحض لا يحتمل القلب لعدم احتمال الوصف المحض
ان يكون حكما شرعيا كقولهم اي كقول اصحاب الشافعي رح في ان
الاسلام ليس من شرائط الاحصان لان الكفار جنس يجلد بكرهم
مائة ويرجم ثيبهم كالمسلمين لان جلد المائة غاية حد البكر والرجم
غاية حد الثيب فاذا وجب على البكر غاية لان النعمة كلما كانت اكمل
كانت الجناية عليها افحش فاذا وجب على البكر المائة وجب على الثيب اكثر من
ذلك وليس هذا الا الرجم فان الشرع ما اوجب فوق جلد المائة

الا الرجم فنقول المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم يعني لا نسلم
ان جلد البكر علة لرجم الثيب بل رجم الثيب علة لجلد البكر فبطل قياسهم
لانه انما يصح اذا كان مثل علة الاصل موجودا في الفرع وبعد الانقلاب
لم يبق علة الحكم في الاصل علة فهذه معارضة صورة ولكن فيها معنى
المناقضة حيث جعل العلة حكما والمخلص منه اي من هذا القلب
ليس المراد انه اذا ورد يدفعه بهذا الطريق بل معناه اذا اراد
ان لا يرد عليه هذا القلب طريقه ان يخرج الكلام مخرج الاستدلال
يعني يذكر بطريق الاستدلال لا بطريق التعليل فانه يمكن ان يكون
الشيء دليلا على شيء وذلك الشيء يكون دليلا عليه كالنار مع
الدخان لان الدليل ليس بمثبت بل هو مظهر فيجوز ان يكون كل
منهما مظهرا للاخر كقولنا الصوم عبادة يلزم بالنذر فيلزم بالشروع
فاما ان يستدل بثبوت احد الحكمين على الآخر لما ثبت بينهما من حيث
ان كلا منهما تحصيل قربة على وجه يكون المضي فيها لازما بخلاف ما
علل به الشافعي رح فانه لا مساواة بين الجلد والرجم لان الرجم
عقوبة غليظة والجلد لا والرجم له شروط ليست للجلد وهذا
المخلص انما يصح اذا ثبت ان الشيئين متساويان كالتوامين
فانه يثبت حرية الاصل لاحدهما بثبوتها للآخر وكذا الرق و
النسب والثاني اي النوع الثاني قلب الوصف شاهدا يعني جعل
السائل وصف المعلل شاهدا له بعد ان يكون شاهدا له اي للخصم

مأخوذ من قلب الجواب فان ظهر الوصف اليك حين كان شاهدا لك بعد
ان يكون شاهدا عليك ووجهه الى خصمك فصار وجهه اليك حيث صار
شاهدا لك وظهره اليه حيث صار شاهدا على خصمك وهذا النوع معارضة
من حيث انه تعليل بوصف يوجب خلاف ما اوجبه المعلل وفيها مناقضة
لان المطلوب هو الحكم والوصف الذي يشهد بثبوته من وجه بانتفائه
من وجه آخر يكون متناقضا في نفسه كالشاهد الذي يشهد لاحد الخصمين
على الآخر في حادثة ثم يشهد للخصم الآخر عليه في تلك الحادثة فانه تناقض
كلامه كقولهم في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين
كصوم القضاء فقلنا لما كان صوما فرضا استغنى عن تعيين النية
بعد تعيينه كصوم القضاء لكنه اي صوم القضاء انما يتعين بالشروع
وهذا التعيين قبله هذا استدراك لبيان الفرق بين التعيين في صوم
رمضان والتعيين في صوم القضاء لان المصنف رحمه الله لما قال استغنى
عن النية بعد تعيينه كصوم القضاء ربما وقع في قلب السامع انه
لا فرق بينهما فاستدرك بهذا فقال لكن بينهما فرق حاصله انه صار
حالا قبل الشروع في صوم رمضان وحالا بعد الشروع في صوم
القضاء سواء من حيث ان التعيين حاصل في كل اي فبعد التعيين
في المقيس عليه وهو صوم القضاء لا يحتاج الى التعيين مرة اخرى
فكذا في المقيس وهو صوم رمضان لا يحتاج الى النية بعد تعينه اعلم
ان تجوز الاعتراض على العلل المؤثرة ممن يمتنع الاعتراض عليها

بالمناقضة

بالمناقضة وفساد الوضع مشكل لان العلة بعد ما ثبت تأثيرها بدليل
مجمع عليه لا يحتمل القلب حقيقة كما لا يحتمل المناقضة وفساد الوضع
لورود صورة القلب يدفع بان التأثير كما يدفع المناقضة فاما
يرد على العلل الطردية حقيقة يؤيده ما ذكره صدر الاسلام رحمه الله ان القلب
الاول يرد على كل طرد جعل الحكم فيه علة والقلب الثاني يجيء على كل طرد ما لم
يظهر تأثيره وقد يقلب العلة من وجه آخر غير الوجهين المذكورين وهو
ضعيف اي فاسد كقولهم اي قول اصحاب الشافعي رحمه الله ان الشروع
في النوافل يوجب اتمام ما شرع ولا قضاؤه لو افسده هذه اي النافلة
النافلة عبادة لا يمضى في فاسدها اي لا يجب المضي وما اذا فسدت
احترز بهذا القيد عن الحج لان الحج اذا فسد يجب المضي فيه فلا يلزم
بالشروع كالوضوء فانه لما لم يمض في فاسده لم يلزم بالشروع
فيقال لهم لما كان كذلك اي النفل كالوضوء في عدم الامضاء
وجب ان يستوي فيه اي في النفل عمل النذر والشروع كما استوى
عملهما في الوضوء فانه لا يلزم الوضوء بهما باعتبار انه لا يمضى في
فاسده حاصله لو كان عدم وجوب المضي في الفاسد علة لعدم
الوجوب بالشروع كان علة لعدم الوجوب بالشروع والنذر كما
في الوضوء فانه لا يمضى في فاسده ولا يجب بالشروع والنذر
فيلزم استواء النذر والشروع في الصلوة ولكن الصلوة يلزم
بالنذر فينبغي ان يلزم بالشروع عملا بقضية الاستواء وقد اختلف

في هذا النوع من القلب فقيل انه صحيح لوجود حد القلب فيه اذا السائل قد
جعل الوصف المذكور بعد ما كان شاهدا عليه شاهدا له في النفي فيما ادعاه من
الحكم المستلزم التي لنفي دعوى المستدل لانه لما ثبت الاستواء يلزم كون
الشروع ملزما كالنذر وقيل هو فاسد لان السائل لما جاء بحكم آخر
ليس بنقيض الحكم وهو المساواة المستدل الا ان المستدل لم ينف التسوية
ليكون اثباتها مناقضا لمدعاه بطلت المناقضة التي هي شرط القلب فلا
يكون قلبا ولان الاستواء بين النذر والشروع في الاصل وهو الوضوء
باعتبار عدم اللزوم بهما وفي الفرع وهو الصوم والصلوة باعتبار
اللزوم بهما فيتنافيان والحكم هو الحكم هو المقصود من الاستواء لا نفس
الاستواء ومتى اختلف الاستواء بالنسبة الى الفرع والاصل بطل القياس
لان شرطه ان يتعدى حكم الاصل بعينه الى فرع هو نظيره ولم يوجد
ويسمى هذا النوع من القلب عكسا وهو رد الشيء وراءه على طريقه
الاول مثاله قولنا ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع كالحج وعكسه
الوضوء يعني ما لا يلزم بالنذر لا يلزم بالشروع كالوضوء فيكون عكس
الحكم في الاول كان في اللزوم وفي هذا عدم اللزوم لاجل قلب المعنى
الذي جعل علة في الطرد وهذا النوع من العكس يصلح للترجيح فان
ما ينعكس ويطرد يكون راجحا على ما يطرد ولا ينعكس لان الانعكاس
يدل على زيادة تعلق الحكم بالوصف اذا الطرد يجوز ان يكون اتفاقيا
وبالعكس قوي كون ظن الوصف علة فيصلح للترجيح والنوع الثاني

من العكس ان يرد على خلاف سننه فاذا عرفت هذا عرفت ان القلب
المذكور ليس بعكس حقيقة اذ لا يصدق حد العكس عليه بل هو
من اقسام القلب ولهذا ذكره عامة الاصوليين في القلب ولكنه لما
كان شبيها بالعكس من حيث انه رد الحكم الذي ذكره المعلل وان كان
على خلاف سننه اورد في هذا القسم اتباعا على فخر الاسلام والثاني اي
النوع الثاني المعارضة الخالصة اي المحضة التي فيها معنى المناقضة وهو
نوعان احدهما المعارضة في حكم الفرع وهو صحيح سواء عارضه بضد
ذلك الحكم بلا زيادة وهذا النوع صحيح من اقسام العلل الاول او ما ذكره
وهو ان يعارض السائل بما يخالف حكم المعلل بان يذكر علة اخرى توجب
خلاف حكمه من غير زيادة وتغيير فيه فيمتنع بايراد العلة مقابلة محضة بلا
تعرض بابطال علة الخصم وهذه المعارضة تجيء على كل علة وهي ان
يقول السائل للمعلل دليلك وان دل على مدعاك لكن عندي ما ينفيه
مثاله اذا قال الشافعي في مسح الرأس المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه
قياسا على المغسولات فنقول مسحنا ان القياس على المغسولات
يقتضي ذلك ولكن عندنا ما ينفيه وهو ان مسح الراس مسح
في الوضوء فلا يسن تثليثه كالمسح على الخف او بزيادة فيه تغيير
هذا هو القسم الثاني مثاله قولنا انه ركن في الوضوء فلا يسن
تثليثه بعد اكماله كالغسل في مقابلة قولهم المسح ركن فيسن تثليثه
كالغسل وهذه المعارضة صحيحة لان الزيادة كتغيير الحكم المتنازع

يسن؟

فيه لان الخلاف في التثليث بعد اكمال الفرض في محل الفرض وبكونه مسحا.
وهذا النوع من المعارضة هو النوع الثاني من نوعي القلب وهي معارضة
صحيحة ايضا حتى وجب المصير فيها الى الترجيح لكنها دون الاول لانها يصح
بلا زيادة وهذه لا يصح بدونها لكن لا يرد في الالزام ومن قال بعد
رد هذا النوع من المعارضة الى لعقة مشكل لان هذا النوع
معارضة فيها مناقضة وما ذكره بعض الشروح انما اوردنا
لانها معارضة قصدا وذاتا ومناقضة ضمنا لا يدفع هذه الاشكال
لانها فيه المعارضة بالى لعقة ولم ارله جوابا شافيا او تغيير هذا
هو القسم الثالث وهو ان يعارضه بضد ذلك الحكم لكن بعد تغيير
مثاله قولنا في اليتيمة لغير الاب والجد ولاية تزويجها لانها صغيرة
فيولى عليها نكاحها كالتي لها اب فقال اصحاب الشافعي رحمه الله هذه
صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة قياسا على المال فانه لا ولاية للاخ
على مال الصغير بالاتفاق وتعيين الاخ زيادة توجب تغيير الحكم الاول
الذي وقع لان النزاع في اثبات اصل الولاية على اليتيم للاخ وتعيين
الولي فنحن اثبتنا اصل الولاية والخصم بهذه المعارضة نفى ولاية
الاخ على التعيين وليس ذلك نفيا لما هو المتنازع فيه فهذا
الحكم غير الحكم الاول اذ المعين غير المطلق فهذا التعيين تغيير الحكم
في المعارضة لكنها مستلزمة لنفي الحكم الاول وهو عدم اثبات
الولاية لغير الاب والجد من الاولياء لانه اذا بطلت ولاية الاخ

بطلت

ولاية غير الاخ بالاجماع لانه اقرب الناس اليها بعد الاب والجد وبهذا
صح هذه المعارضة او فيه نفي لما لم يثبته الاول واثبات لما لم
ينفيه الاول هذا هو القسم الرابع وهو ان يعارضه في المحل المتنازع
فيه بما لم يكن نفيا لما اثبت المعلل واثباتا لما نفاه بل يكون نفيا
لما لم يثبته المعلل او اثباتا لما لم ينفيه لكن يكون تحته معارضة
لحكم المعلل بان يكون الحكم الثابت بها مستلزما لانتفاء الحكم
الذي اثبته المعلل فمن هذا الوجه يظهر وجه الصحة فيها مثاله
قولنا ان الكافر يملك شراء العبد المسلم لانه يملك بيعه فيملك
شراءه كالمسلم فانه لما ملك بيعه ملك شراءه فعارض اصحاب الشافعي
فقالوا الكافر لما ملك بيعه وجب ان يستوي ابتداء الملك وبقاؤه
كالمسلم لكنه لا يملك القرار عليه شرعا بل يجبر على اخراجه من ملكه
فكذا لا يملك ابتداء ملكه فهذه المعارضة اثبات ما لم ينفه المعلل لانه
لم ينف التسوية بين الابتداء والبقاء وانما اثبت التسوية
بين البيع والشراء فلا يتصل بموضع النزاع فيكون فاسدة
الا ان فيها شبهة الصحة من حيث انه لم يثبت حكمها وهو استواء
البقاء والابتداء ظهرت المفارقة بين البيع والشراء فيصح البيع
دون الشراء لانه يوجب الملك ابتداء فيتصل بموضع النزاع
من هذا الوجه لكن الاتصال لما لم يثبت الا بعد الثبات باثبات التسوية
بين الابتداء والبقاء وليس الى المسائل البناء فرجحت جهة الفساد

اوفي حكم غير الاول لكن فيه نفي الاول هذا هو القسم الثاني وهو الذي
لا يتعرض السائل لنفي الحكم الذي اثبته المعلل او اثبات ما نفاه بل تعلل
لحكم آخر في محل آخر بعلة اخرى لكن يكون في اثباته نفي الحكم الاول بان يكون
ثبوته مستلزما لانتفائه من حيث المعنى مثاله قول ابي حنيفة في المراة
التي نعي اليها زوجها اي جاءت بموته فاعتدت فتزوجت بزوج
آخر فجاءت بولد ثم حضر الزوج الاول ان الولد للزوج الاول لانه
صاحب فراش صحيح لقيام النكاح بينهما فان عارضه الخصم بان الثاني
صاحب فراش فاسد فيوجب النسب كما لو تزوج امرأة بغير شهود فولدت
ثبت النسب منه وان كان الفراش فاسدا كذا هذه فهذه المعارضة
في الظاهر فاسدة لاختلاف الحكم لان المستدل علل لاثبات النسب من الاول
والسائل لاثباته من الثاني لكن ينبغي ان يعلل لنفيه عن الاول لتوارد
النفي والاثبات على حكم واحد الا ان فيها صحة من وجه لانه لو ثبت
من الحاضر لانتفى من الغائب لعدم تصور ثبوت النسب من شخصين
فيحتاج الى الترجيح فيقال ان للاول فراشا صحيحا وللثاني فاسدا
والرجحان للصحيح فيعارضه الخصم بان الثاني حاضر والماء ماؤه كما لو
كان كل واحد من الفراشين فاسدا فكذا ههنا فيظهر فقه المسئلة
وهو ان الملك والصحة احق بالاعتبار من الحضرة والماء كما في فصل الزنا
فان الملك للاول والحضرة والماء للثاني ولان الفاسد يوجب الشبهة
والصحيح يوجب الحقيقة والثالث اي النوع الثالث من المعارضة الخاصة

المعارضة

المعارضة في علة الاصل اي المقيس عليه وهو ان يذكر السائل في
المقيس عليه علة اخرى لا يكون موجودة في الفرع ويسند الحكم اليها
معارضا للمعلل في علته وذلك باطل سواء كانت بمعنى لا يتعدى
يعني هذا النوع من المعارضة ثلثة اقسام الاول ان يأتي السائل
بعلة لا يتعدى عن المقيس عليه مثاله ما اذا علل المجيب في بيع الحديد
بالحديد بانه موزون قوبل بجنسه فلا يجوز بيعه متفاضلا كالذهب
والفضة فيعارضه السائل بان العلة في الاصل الثمنية واذا عدمت
في الفرع وهو الحديد فلا يثبت فيه الحرمة او يتعدى عليه هذا هو
القسم الثاني مثاله ما لو علل في حرمة بيع الجص بجنسه متفاضلا بالكيل
والجنس كالحنطة والشعير ويعارضه السائل بان المعنى في الاصل
ليس ما ذكرت بل المعنى هو الاقتيات والادخار وقد فقد في الفرع
فهذا معنى يتعدى الى فرع مختلف فيه هذا هو القسم الثالث مثاله
ما لو عارضه السائل في هذه المسئلة ايضا بان يقول المعنى في الاصل
هو الطعم لا ما ذكرت ولو يوجد في الفرع هذا معنى يتعدى الى فرع
مختلف فيه وهو الفواكه وما دون الكيل وهذه الاقسام
باطلة لان الوصف الذي يدعيه السائل متعديا كان او غير
متعد لا ينافي الوصف الذي يدعيه المجيب لان الحكم يثبت بعلل
مختلفة ثم ذلك الوصف ان لم يكن متعديا ففساده ظاهر لان
المقصود من التعليل هو التعدية واذا بطل التعليل بطل المعارضة

وان كان متعديا كانت المعارضة فاسدة ايضا سواء تعدى
الى فرع مجمع عليه او مختلف فيه لعدم اتصاله بمحل المعارضة بموضع
النزاع الا من حيث انه ينعدم تلك العلة في بعض المواضع وقد ثبت
ان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم لان الحكم ثبت بعلل شتى ولا يصلح
دليلا عند عدم حجة اخرى فكيف يصلح دليلا عند مقابلة حجة • وكل كلام
صحيح في نفسه واصل وضعه بان يكون في الحقيقة منعا للعلة المؤثرة
بذكره على سبيل المفارقة اي يذكر اصل الطرد على وجه الفرق ولا
يقبل لهم ان الجدل الممنع توجهه فنذكره على سبيل الممانعة فيقبل منا
لان الجدل لا يتمكن من رده فيكون مقبولا لان الممانعة اساس
المناظرة اذ السائل منكر فسبيله الانكار دون الدعوى اعلم ان
المعارضة في علة المقيس عليه تسمى بالمفارقة لانه فرق بين الاصل
والفرع فيما هو مناط الحكم وهو من الاسولة الفاسدة وعند البعض
يكون صحيحا لكن الاولى ان يذكر السائل كلامه بطريق المنع لانه اذا
شرع في الفرق يلزم الدليل عليه فرعا يكون ملزما بالعجز عن
اقامة الدليل اما اذا منع يكون العهدة على المجيب ويكون السائل في
استراحة كقول الشافعي رحمه الله في اعتاق الراهن العبد المرهون انه
لا ينفذ اعتاقه لان الاعتاق تصرف من الراهن تلاقى في حق المرتهن
فكان باطلا كالبيع فقال السائل من اهل الطرد ليس الاعتاق كالبيع
لان البيع يحتمل الفسخ والعتق لا يحتمل فلا يصح القياس وهذا الفرق في

لتحقيق

١٣٢

التحقيق هو المعارضة في علة الاصل لان حاصله ان علة عدم النفاذ في
البيع هو كونه محتملا للفسخ بعد وقوعه وهذا الفرق صحيح في نفسه
لكونه غير مسموع لكونه واردا على سبيل الفرق وهو غير مقبول منه
لانه لا ولاية للسائل في الفرق وطريق ايراده على سبيل الممانعة
ان يقول لا نم وجود التعدية بلا تغيير في المتنازع فيه لان حكم
الاصل وهو البيع المتوقف على اجازة المرتهن فيما يجوز فسخه
لا الابطال وانت في المقيس وهو الاعتاق يبطل اصلا فانه لا
يجوز فسخه بعد ثبوته فان العبد والمولى لو ارادا فسخ الاعتاق
بعد وقوعه لا ينفسخ حتى لو اجاز المرتهن لا ينفذ اعتاقه
فكيف يصح قياسك وفي هذا التغيير لحكم الاصل لان الابطال من الاصل
غير الانعقاد على وجه التوقف واذا قامت المعارضة هذا
شروع في بيان رفع المعارضة بعد تحققها يعني اذا تحققت المعارضة
بان لم يدفع بشيء من الاعتراضات المذكورة من الممانعة والقلب
وغيرهما كان السبيل فيه اي في دفعها الترجيح لان الجمع بين الاثبات
والنفي في حالة واحدة في محل واحد محال فاذا لم يثبت بيان
الترجيح للمجيب صار منقطعا وان رجح علته فللسائل ان يعارضه
بترجيح علته ثم اعلم ان الترجيح انما يقع في الدلايل الظنية واما في
الدلايل القطعية فلا سبيل الى الترجيح بل المتاخر ناسخ وان لم
يعرف تاريخه وجب المصير الى دليل اخر او التوقف وهو عبارة

عن فضل احد المثلين على الآخر قيل في هذه العبارة تسامح لان
ما ذكره معنى الرجحان لا الترجيح واجيب عنه بان المضاف محذوف
تقديره وهو عبارة عن بيان فضل احد المثلين على الآخر ويمكن
ان يقال وهو عبارة عن حاصل التعريف ومعنى العبارة الكشف
والاظهار فيكون معنى الترجيح اظهار فضل احد المثلين على الآخر
وصفا يعني لا يكون ذلك الشيء الذي وقع به الترجيح دليلا بنفسه
بل يكون وصفا للذات غير قائم بنفسه لان الشيء انما يتقوى بصفة
يوجد في ذاته كما اذا كان احد النقدين خالصا والآخر نصفه واما
الشيء المستبد الى مثله لا ينضم في ذاته حالا ولهذا لم يكن فيه تقويه
عدم ترجيح شهادة اربعة على شهادة شاهدين وقال بعض
اصحاب الشافعي في رواية يترجح بكثرة الادلة لان الدليلين تعارضا
فبقي الآخر سالما عن المعارض فيصح الاحتجاج به والمختار انه لا
يترجح لان كل واحد يعارض الدليل الذي يوجب الحكم على خلافه
فيتساقط الكل بالتعارض فحينئذ لا يترجح نتيجة قوله وصفا القياس
على قياس آخر يعارضه بقياس آخر ينضم اليه وكذا الحديث يعني
لا يترجح بانضمام حديث آخر اليه ولا بالقياس والكتاب يعني لا
يترجح بانضمام حديث آخر اليها ولا بالحديث ولا بالقياس
وانما يترجح بقوة فيه وكذا صاحب الجراحات على صاحب
جراحة يعني ان جرح رجل رجلا جراحة واحدة صالحة للقتل

وجرحه آخر جراحات خطأ كل واحدة منها صالحة للقتل فمات المجروح
لا يترجح صاحب الجراحات حتى يكون الدية على عاقلتهما نصفين لان
كل جراحة منها علة معارضة لجراحة صاحب الواحدة فلا يكون جراحة
صنف جراحة اقوى لتقويها بخلاف ما اذا كان جراحة احدهما اقوى
في التاثير كما اذا قطع احدهما يد رجل والآخر حز رقبته فمات
فالقاتل هو الحاز فيكون فعله اقوى في التاثير لان الحيوة غير متصورة
مع حز الرقبة كذا قيل وفيه بحث لانه ذكر في فصل المعارضة
ان حكم التعارض بين الآيتين العدول الى السنة وبين السنتين
العدول الى قول الصحابي وعلى هذا اذا تعارض آيتان ثم عدل
الى السنة ووجد فيها حديث يوافق احد الآيتين وعمل يكون ترجيحا
للآية التي توافقه اذ لا وجه لجواز العمل الا هذا ولان الآية كما
يعارض الآية الى توافق الحديث يعارض الحديث وكذا اذا تعارض
سنتان ثم عدل الى القياس ووجد قياس آخر موافق لاحد الحديثين
وعمل به يكون ترجيحا للحديث الذي يوافق القياس وهذا يدل
على ترجيح الكتاب بالحديث وهو مناف لما ذكر ان الكتاب لا يترجح
بالحديث ولا الحديث بالقياس وكذا اي كما قلنا بمساواة صاحب
الجراحة صاحب الجراحات قلنا الشفيعان في الشقص اي في الجزء
الشائع المبيع بسهمين اي كالسبب ملك سهمين شفعا ومن سواه
اي هما سواء في استحقاق الشفعة ولا يترجح احدهما على الآخر

بكره نصيبه الذي به صار شفيعا صورته دار مشتركة بين ثلثة نفر لاحدهما
سدسها وللاخر نصفها وللثالث ثلثها فباع صاحب النصف مثلا
نصيبه فطلب الآخران الشفعة يكون المبيع بينهما نصفين بالشفعة
وعند الشافعي رحمه الله يقضى بالشقص المبيع اثلاثا لان الشفعة من مرافق
الملك فيكون مقسوما على قدر الملك وانما وضع المسئلة في الشقص وان
كان حكم الجوار عندنا كذلك لبيان الخلاف فان في رايه وما يقع به
الترجيح اربعة بقوة الاثر لان المعنى الذي صار الوصف به حجة
هو الاثر فيها كان الاثر اقوى كان الاحتجاج به اولى بالعمل
كالاستحسان في معارضة القياس والاثر في الاستحسان اقوى
كما بينا في مسئلة سور سباع الطير فرجح على القياس فان قلت
لو صح الترجيح بقوة الاثر لزم ان ترجح الشهادة بزيادة
العدالة بان يكون الشهود اعدل من بعض عند التعارض
قلت العدالة ليست بعلة بل شرط لترجيح جانب الصدق ولئن
سلمنا انها علة فلا نسلم انها تختلف بالزيادة والنقصان لانها عبارة
عن الانزجار عن المحرمات ولئن سلم انها تختلف باختلاف الاشخاص
لكن الاطلاع على حقيقة الفضل متعذر فربما يظن انسان انه
اعدل وهو في الحقيقة ادون من الذي يظن انه دونه فلا يمكن
الترجيح به وتاثير الوصف ليس كذلك لانه امر ظاهر ثابت بالدلائل فيمكن
فيمكن الاطلاع على زيادة التاثير باعتبار قوة دليل لقوة ثباته

اى في الاستدلال على عدم وجوب تعيين نية صوم رمضان منه

اى ثبات على الحكم المشهود به اى الحكم الذي يشهد الوصف بثبوته و
انما جعل مشهودا به لان الوصف في الحقيقة شاهد بثبوته لا مثبت لان
المثبت هو الله تعالى والمراد ان يكون وصف احد القياسين الزم
للحكم المتعلق به من وصف القياس الآخر كقولنا في صوم رمضان
انه متعين فلا يجب تعيينه اولى من قولهم صوم رمضان صوم فرض
فيجب تعيين نيته كالقضاء لان هذا اى التعليل بوصف الفرضية
لا يناسب التعيين بخصوصه في الصوم دون ساير المواضع بخلاف
التعيين بخصوصه في الصوم دون ساير المواضع بخلاف التعيين المراد
منه تعيين اطلاق السبب على المسبب فقد تعدى الى الودائع فانه
اذا ادى الوديعة الى المالك يخرج عن العهدة باى جهة رده فلا يشترط
تعيين الدفع للوديعة والمغصوب اى في رد المغصوب ورد المبيع
الفاسد حتى لو وهبه او باعه من المالك او تصدق عليه وسلم اليه
وقع عن الجهة المستحقة بتعيين الشارع سواء علم به صاحب
الحق اولم يعلم ولا يحتمل الرد بجهة اخرى لانه غير قابل لها فثبت
ان التعليل بوصف الصوم اولى فيكون ثباته على هذا الحكم اقوى
واكثر من صفة الفرضية على وجوب التعيين فان قلت انهم جعلوا
العلة الصوم الفرض لا مطلق الفرضية فلا يرده صاحب القواطع
من رد الودائع وغيرها نقضا عليهم اجيب بان ايراد رد الودائع
وغيره ليس بايراد نقض عليهم ولكنه بيان ان الفرضية ان سلم انها

موثرة في وجوب التعيين في الصوم فليست بموثرة في غيره ووصف
التعيين موثر في عدم وجوب التعيين على الاطلاق فيكون اثبت والزم
للحكم فيكون اعتباره اولى وفيه بحث لانه على تقدير ان يكون علة لحكم
الصوم الفرض لا مطلق الفرضية لا يناسب هذا ايراده في هذا المقام لان
المقصود بيان ان علتنا اثبت والزم من علة الخصم ومتى كان علة لحكم الصوم
الفرض لا يحصل هذا المقصود ببيان ان علتنا وهو التعيين اثبت
والزم من مطلق الفرضية وبكثرة اصوله يعني ان يشهد لاحد الوصفين
اصلان او اصول فيرجح على الوصف الذي لم يشهد له الا اصل واحد
كقولنا في مسح الراس انه مسح فلا يسن تكراره كمسح الخف والتيمم
ومسح الجبيرة وهو اولى من قول اصحاب الشافعي رح انه ركن فيسن
تكراره كالغسل ولما شهد بوصف الخصم وهو الركنية اصل واحد وهو الغسل
وشهد لصحة وصفنا اصول فيرجح وصفنا زعم بعض اصحاب الشافعي
رح ان كثرة الاصول في القياس بمنزلة كثرة الرواة في الخبر والخبر لا
يترجح بكثرة الرواة على ما مر بيانه فكذا هذا وعند الجمهور هو صحيح لان
الحجة هي الوصف المؤثر لا الاصل لكن كثرة الاصول توجب زيادة تاكيد
ولزوم الحكم بذلك الوصف من وجه آخر فيحدث بها قوة في نفس الوصف
فيصلح للترجيح وهي من جنس الشهرة في السنن فان كثرة الرواة
ليست بحجة بل الخبر هو الحجة ولكن يحدث بكثرة الرواة قوة وزيادة
اتصال في نفس الخبر فيصير مشهورا او متواترا وهي اصل الاقسام الثلثة

راجحة

راجحة الى معنى واحد وهو الترجيح بقوة التاثير الا ان الجهات مختلفة
والترجيح بقوة التاثير بالنظر الى نفس الوصف والترجيح بالثبات
بالنظر الى الحكم والترجيح بكثرة الاصول بالنظر الى الاصل وبالعدم
عند العدم وهو العكس هذا هو القسم الرابع من اقسام الترجيح
يعني ان الوصف اذا كان مطردا ومنعكسا بحيث اذا وجد
الوصف وجد الحكم واذا عدم عدم الحكم كان راجحا على الذي
اطرد ولم ينعكس قيل لا يصح ان يكون هذا مرجحا لان عدم العلة لا يوجب
عدم الحكم ولا وجوده لانه ليس بشيء والمختار انه صالح للترجيح لان عدم
الحكم عند عدم الوصف الذي جعل علة يدل على اختصاص الحكم به
وتاكد تعلقه به فيصلح مرجحا لكنه ترجيح ضعيف لاستلزامه اضافة
الرجحان الى العدم ولا اعتبار للعدم عند عدم الوصف لان الحكم
يثبت بعلل شتى فيظهر ثمرته عند المعارضة مثاله قولنا في مسح
الراس انه مسح في الوضوء فلا يسن تكراره فانه يرجح على قولهم
انه ركن فيه فيسن تثليثه لان ما قلنا ينعكس الى ما ليس بمسح كغسل
الوجه واليدين يسن تكراره وما قالوا لا ينعكس فان المضمضة
يتكرر وليس بركن اعلم ان المص رح لو قال قوة الاثر وقوة
ثباته وكثرة الاصول والعدم عند العدم بدون الباء لكان
لانه جعل المقسم ما به يقع الترجيح وما يقع الترجيح به من الامور
وعلى ما ذكره يصير التقدير الترجيح بكذا وذلك ليس من اقسام

ما يقع الترجيح بل من اقسام الترجيح ولكنه يعلم منه المقصود ولهذا لم
يبال به واذا تعارض ضربا الترجيح هذا بيان المخلص عن تعارض
نوعين من الترجيح كان الرجحان الحاصل بالذات اي بما هو في الذات
احق منه في الحال اي اولى بالاعتبار من الرجحان الحاصل بما هو في الحال
لان الحال قائم بالذات تابعة له في الوجود يعني الذات سابق زمان
او رتبة من الحال لان الحال قائم بها فله حكم العدم في حق نفسه فينقطع
حكم المالك بالطبخ والشي هذا تفريع على ما ذكر من الاصل لان الصنعة قائمة
بذاتها من كل وجه لبقائها على الوجه الذي جعلت من غير تغيير والعين هالكة
من وجه وحق المالك في العين ثابت من وجه دون وجه لانه هالكة
من وجه لتبدل الاسم وتبدل الاسم دليل تبدل المسمى لانه بالطبخ والشي
يغير العين مستهلكا فرجحنا الصنعة لكونها موجودة من كل وجه وقال
الشافعي رح صاحب الاصل اي المالك احق لان الصنعة قائمة بالمصنوع
لانها لا تقوم بنفسها لكونها عرضا تابعة له والجواب انما ذكرت يرجع
الى الحال والرجحان من حيث الوجود اولى والترجيح بغلبة الاشتباه
لما ذكر المصنف رح المعاني التي يصح بها الترجيح اشار الى معان رجح بها
بعضهم وهي اربعة الاول الترجيح بما يصلح علة بانفراده كما ذكرنا في
اول فصل الترجيح الثاني الترجيح بغلبة الاشتباه وهو ان يكون للفرع
باحد الاصلين شبه من وجه وبالاصل الآخر الذي يخالف الاصل
الاول شبه من وجهين وهو صحيح عند الشافعي وباطل عندنا لان كل

وصف على حدة علة صالحة للجمع بين الفرع والاصل فيتحقق اقيسة متعددة
فيكون الترجيح بها ترجيح القياس بالقياس وقد عرفت بطلانه عندنا بيان
بطلان الترجيح بكثرة الادلة مثاله قولهم ان الاخ يشبه الولد والوالد
من حيث المحرمية ويشبه ابن العم من وجوه وهي جواز اعطاء زكوة
وجواز نكاح حليلته وقبول الشهادة له فيكون الحاقه بابن العم
اولى ولا يعتق اذا ملكه وبالعموم اي الثالث الترجيح بعموم الوصف
بان يكون اشمل مثل ترجيح اصحاب الشافعي رح التعليل بوصف الطعم
في الاشياء الاربعة على التعليل بالكيل والجنس لان الوصف الطعم يعم
القليل وهو الحفنة والكثير وهو الكيل والتعليل بالكيل لا يتناول
الا الكثير وهذا باطل عندنا لان التعليل بعلة قاصرة جائز عنده فبطل
الترجيح بالعموم الذي هو زيادة التعدي ولو كان في العموم معنى
لترجحت المتعدية بعمومها على القاصرة ولم يترجح عندهم لان الوصف
فرع النص لكونه مستنبطا منه والخاص والعام سواء عندنا
عنده الخاص يترجح على العام فكيف صار العام احق من الخاص
وبقلة الاوصاف هذا هو القسم الرابع مثل ترجيح بعض اصحاب الشافعي
وصف الطعم على الكيل والجنس لوحدته لان علة ذات وصف لكونها
مضبوطة اقرب من علة ذات وصفين وهذا فاسد عندنا لان
ثبوت الحكم بالعلة فرع لثبوته بالنص والنص المؤخر لا يترجح على المطول
فكذا العلة بل الاعتبار فيها للتأثير لا للقلة والكثرة اعلم ان الاصوليين

ذكر وله التراجيح الصحيح والفاسدة ايضا لانها هي المتداولة بين اهل اللغة
ولانه سواه من الوجوه الصحيح يندرج فيها اذا امعن اليها فكذا في الفاسدة
واذا ثبت دفع العلل بما ذكرنا اتى بنوع من انواع الرفع كانت غاية
اي ثمرة اي يلجئ المعلل الى الانتقال وهو على اربعة اقسام اما ان ينتقل
من علة الى علة اخرى لاثبات العلة الاولى وهذا القسم من الانتقال انما
يتحقق اذا كان الدفع بالممانعة بان يعلل المعلل بوصف غير مسلم علته
عند السائل كما قيل في الصبي المودع اذا استهلك الوديعة لا يضمن لانه
مسلط على الاستهلاك فقال السائل لا نسلم انه مسلط فانتقل المعلل الى
علة اخرى ليثبت بها كون ايداعه عند الصبي تسليطا له على الاستهلاك
او ينتقل من حكم الى حكم آخر بالعلة الاولى مثاله ما اذا علل بجواز اعتاق
المكاتب الذي لم يود شيئا من بدل الكتابة عن كفارة اليمين بان الكتابة
عقد معاوضة يحتمل الفسخ بالاقالة او بعجز المكاتب عن الاداء فلا يمنع
الصرف الى الكفارة بالاجماع فان قال الخصم انا قائل بموجبه فعندي
عقد الكتابة لا يمنع الصرف الى الكفارة ولكن المانع نقصان يتمكن
في الرق بسبب هذا العقد لان العتق مستحق للعبد بسبب الكتابة فيقول
ان هذا العقد لا يوجب نقصانا مانعا من الصرف اذ لو تمكن النقصان
لما جاز فسخه لان نقصانه انما يثبت بثبوت الحرية بوجه ولو ثبت الحرية
بوجه لا يحتمل الفسخ فهذا اثبات الحكم الثاني بالعلة الاولى ايضا فكان هذا
اية كمال فقه المعلل حيث علل على وجه امكنه اثبات حكم آخر بتلك العلة

الملزم

الملزم بالاجماع فان قال الخصم سلمت انه لا يوجب نقصانا في الرق ولكن
فيه مانع آخر وهو صيرورته كالزائل عن ملك المولى فصار كالمبيع بشرط
الخيار زائل عن ملكه بوجه وهذا الوصف من له الخيار لزم البيع ثم انه لا يمنع
الصرف الى الكفارة لكونه محتملا للفسخ وكذا الكتابة او ينتقل الى حكم آخر
وعلة اخرى بان تعذر اثبات الحكم بالعلة الاولى فاراد اثباته بعلة اخرى
كما في الصورة المذكورة لما قال السائل عندي هذا العقد لا يمنع ولكن المانع
نقصان الرق علل بوصف آخر فقال هذا عقد معاوضة يحتمل الفسخ فوجب
ان لا يوجب نقصانا في الرق وهذا جائز لانه انما ضمن بتعليله اثبات
الحكم الذي زعم ان خصمه ينازعه فيه فاذا اظهر فيه الموافقة تحرز وتمكن
مثل هذا التعليل الذي يحتاج فيه الى الانتقال الى علة اخرى وحكم آخر
لا يخرج عن ضرب بعلم حيث لم يعرف المعلل موضع الخلاف في ابتداء تعليله
او ينتقل من علة الى علة اخرى لاثبات الحكم الاول لا لاثبات العلة الاولى
وهذه الوجوه صحيحة الا الرابع لان مثل هذا الانتقال يعد انقطاعا لان
مجالس المناظرة لم تعقد الا لابانة الحق وانما يحصل الابانة اذا كان
الدليل متناهيا ولو جوزنا هذا الانتقال ولم يحصل الانقطاع لطال
مجلس المناظرة من غير حصول المقصود الا يرى انه اذا لزم النقض
فلان لا يصح هذا التعليل المبتدا كان اولى ومحاجة الخليل عليه السلام
مع اللعين وهو نمرود بن كنعان بقوله ربي الذي يحيي ويميت و
عارضه اللعين بقوله انا احيي واميت انتقل الى حجة اخرى لا لاثبات

الاول ليست من هذا القبيل لان الحجة الاولى التي ذكرناها كانت لازمة
على اللعين لانه عم ارادة بقوله احيي واميت حقيقة الاحياء والاماتة
وعارضه اللعين بامر باطل وهو اطلاق احد المسجونين وقتل الآخر
وذلك ليس من الاحياء والاماتة في شيء وكان اللعين محجوجا بتلك
الحجة الا ان القوم ما كانوا اصحاب النظر وكانوا لا يتاملون في
حقائق المعاني فخاف الخليل عليه السلام الاشتباه والالتباس عليهم فعدل عن الحجة
الاولى واراد ان يثبت حكما آخر مساويا للحكم الاول جاز ان يثبته
بعلة اخرى ظاهرة لا يكاد يقع فيها الاشتباه وهذا معنى قوله الا انه انتقل
دفعا للاشتباه **فصل** جملة ما يثبت بالحجج التي سبق ذكرها شيئان
الاحكام من الحل والحرمة والوجوب والفرضية وما يتعلق به الاحكام
من السبب والعلة وغيرهما فان تحقق الكلام متعلق بهما ألحق هذا
الفصل ببيان القياس لان القياس لا يعرف الا به فكان القياس
ان يقدم على القياس لانه وسيلة والوسيلة متقدمة على المقاصد الا ان
القياس اصل من اصول الشرع فوجب وصله بالحجج المتقدمة اما الاحكام
فاربعة حقوق الله تعالى خالصة قيل انه تميز والظاهر انه حال لان التمييز
في المشتق ضعيف والمراد من حقوق الله ما يتعلق به نفع العام
كحرمة البيت فان نفعه عام وهو اتخاذهم اياه قبلة وكحرمة الزنا
فان نفعه وهو سلامة انسابهم وانما نسب الى الله تعظيما لانه تعالى
متعال عن ان ينتفع بشيء فلا يجوز ان يكون بشيء حقا له بهذا الوجه

ولا يجوز

ولا يجوز ان يكون حقا له بجهة التخليق لان الكل سواء في ذلك وحقوق
العباد خالصة وهو ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير ولهذا
يباح باباحة المالك فلا يباح الزنا باباحة المرأة وما اجتمعا فيه وحق
الله غالب كحد القذف وفيه حق الله لانه شرع زاجرا وحق العبد لان فيه
دفع العار الزنا عن المقذوف وحق الله فيه غالب حتى لا يجري فيه الارث
والاسقاط بالعفو وما اجتمعا فيه وحق العبد غالب كالقصاص فان فيه
حق الله وهو اخلاء العالم عن الفساد وحق العبد لدفع الجناية على نفسه
وهو غالب لجريان الارث وصحة الاعتياض عنه بالمال بالصلح وصحة
العفو وحقوق الله تعالى ثمانية انواع يثبت بالاستقراء عبادة
خالصة كالايمان وفروعه كالصلوة والزكوة وغيرهما من الفرائض
وانما كانت فروعا للايمان لانها لا يصح بدونه وهو يصح بدونها
وهي اي العبادات اي الخالصة انواع ثلثة اصول ولواحق وزوائد
اما الايمان فالتصديق اصل محكم لا يحتمل السقوط والاقرار ملحق
بالتصديق لانه يعتبر عبارة عن الضمير والزوائد في الايمان تكرار
الشهادة مرة بعد اخرى والاصل في الفروع الصلوة وهو عماد
الدين ثم الزكوة المرتبة لنعمة المال ونعمة البدن اصل لان المال
وقاية له ثم الصوم لانه شرع لقهر النفس فلا يصير قربة الا بواسطة
النفس وهي دون الواسطة في الزكوة لان النفس تميل الى الشهوة
وهي صفة قبح فيها ولا قبح في صفة الفقر وكانت اقوى في كونها
واسطة

حقوق الله تعالى خالصة

ثم بعده الحج وهو عبادة بهجرة من الاوطان والخلان وفيه تنقطع
مادة الشهوات وضعف النفس فكان الحج بمنزلة الوسيلة الى الصوم
وجعل بعده الجهاد لانه من فروض الكفاية وما تقدم من فروض
الاعيان واما الزوايد فما سواها من نوافل العبادات وسننها لانها
شرعت متممات للفرايض وعقوبات كاملة والمراد بكمالها ان يكون
عقوبة محضة كالحدود وهي حد الزنا وحد الشرب وحد القذف
وعقوبات قاصرة مثل حرمان الميراث بالقتل اما انه عقوبة فلانه يحرم
ما لحق القاتل بواسطة القتل واما انها قاصرة فلانها عقوبة مالية
فما انها قاصرة بالنسبة الى البدنية وحقوق دايرة بين العبادة
والعقوبة كالكفارات اما ان فيها معنى العبادة فلانها تودى بما هو عبادة
محضة كالصوم والاعتاق واما ان فيها معنى العقوبة فلانها لم تجب
ابتداء بل وجبت اجزية عن افعال توجد من العباد ويكون فيها معنى
الحظر وعبادة فيها معنى المونة وهي الثقل والكلفة كصدقة الفطر فان
فيها جهة العبادة وهي كونها صدقة ولهذا اشترط لاداءها الغنى وشرط
النية فيها وجهة المونة وهي انها تجب على الانسان بسبب راس غيرها
ومونة فيها معنى العبادة كالعشر اما جهة المونة فيه فلان العشر تحفظ
الاراضي لانه يصرف الى مصارف الزكوة والفقراء الغازين الدافعين
شر الكفرة والضعفاء الداعين لهم بالنصرة كما قال عليه السلام انكم تنصرون
بضعفائكم فيكون الاراضي محفوظة بالعشر واما جهة العبادة فلانه مصرفه

معرف الزكوة واما جهة علية المونة فلانها باعتبار الاصل وهو الارض
النامية وجهة العبادة باعتبار ما هو تابع وهو محل الصرف والثابت
باعتبار الاصل راجح ومونة فيها معنى العقوبة كالخراج فانه باعتبار
تعلقه بالارض مونة وباعتبار الاشتغال بالزراعة وهي سبب الذل
في الشريعة لكونها اعراضا عن الجهاد عقوبة الا ان الارض اصل و
التمكن من الزراعة وصف فكان معنى المونة فيها اصلا وحق قايم
من حقوق الله تعالى حق قايم بنفسه اي ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة
العبد شيء ومن غير ان يكون له سبب مقصود يجب على العبد اداوه
فان قلت لم لا يجوز ان يكون الجهاد سببا مقصودا له قلت لان الجهاد
ما شرع الا لاعلاء كلمة الله تعالى ودفع شر المشركين لقوله تعالى وقاتلوهم
حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله ولهذا جاز الخمس لبني هاشم رضي
لانه لما لم يلزم اداوه على العبد طاعة الله لم يكن من عبادة الناس
واوساخهم فتولى اخذه وقسمته من كان خليفة الله تعالى في ارضه و
هو السلطان لانه نايب الشرع كخمس الغنايم فان الجهاد حقه تعالى لانه
اعزاز دينه فصار المصاب بالجهاد كله لله تعالى كما قال الله تعالى قل الانفال
لله والرسول لكن اوجب اربعة اخماسه للغانمين منة عليهم لان العبد
لا يستحق على مولاه شيئا والمعادن والمعدن اسم لما خلق الله في الارض
من الذهب والفضة وحقوق العباد كبدل المتلفات والمغصوبات
وغيرها كالدية وملك المبيع والثمن وملك النكاح وغيرها وهذه الحقوق

كلها سواء كانت حقا لله او للعباد ينقسم الى اصل وخلف فالايمان اصله
التصديق والاقرار كما هو مذهب الفقهاء ثم صار الاقرار اصلا مبتدأ
خلفا عن التصديق اي عن الايمان الذي هو التصديق والاقرار في احكام
الدنيا بان يقوم مقامه ويترتب عليه حكمه كما في المكره على الاسلام فان
اقراره قائم مقام مجموع التصديق والاقرار وان عدم التصديق
منه ثم صار اداء احد الابوين الايمان في حق الصغير خلفا عن ادائه
اي اداء الصغير الايمان حتى يجعل مسلما باسلام احد الابوين لعجزه
عن ذلك ثم صار تبعية اهل الدار خلفا عن تبعية الابوين اي احدهما
في اثبات الاسلام في الذي سبي صغيرا واخرج الى دار الاسلام وحده حتى
ان الصبي اذا وقع في الغنيمة في سهم رجل من الجند في دار الحرب فمات هناك
يصلى عليه سبق حكم الايمان له بالتبعية وليس هذا خلفا عن خلف لانه
لا يكون للخلف خلف بل كل ذلك يكون خلفا عن اداء الصغير لكن البعض
مرتب على البعض وكذلك اي كالتصديق والاقرار في انهما اصلان
في البواقي والبواقي خلف عنهما الطهارة بالماء اصل والتيمم خلف
عنه بلا خلاف ثم هذا الخلف عندنا مطلق يعني الحدث يرتفع بالتيمم الى
غاية وجود الماء فيثبت به اباحة وجوب الصلوة وعند الشافعي رحمه
ضروري يعني ثبت خلفيته لضرورة الاحتياج الى الصلوة لا لكونه رافعا
للحدث فيكون خلفيته مقدرة بوقت قيام الضرورة حتى لم يجز اداء الفرضين
بتيمم واحد لان ما يثبت بالضرورة يتقدر بقدرها لكن الخلافة بالاصالة

بين

بين الماء والتراب في قول ابي حنيفة رحمه وابي يوسف رحمهما واستدل اي من
قوله ثم الخلف عندنا مطلق لان الله تعالى نص على عدم الماء عند النقل
الى التيمم بقوله فلم تجدوا ماء فدل ان الخلفية بين الماء والتراب كما نص
على الحيض بقوله واللائي يئسن من المحيض الاية علم ان الاشهر خلف
عن الحيض لا عن التربص وعند محمد وزفر رحمهما الخلفية بين الوضوء
والتيمم لان الله تعالى امر بالوضوء بقوله فاغسلوا ثم امر بالتيمم عند العجز
بقوله فتيمموا فكانت الخلافة بينهما لا بين الماء والتراب ويبتنى عليه
اي على اختلاف المذكور مسئلة امامة المتيمم للمتوضئين فانه يجوز عندهما
لانه لما كان التراب خلفا عن الماء لم يكن خلفيته بين الطهارتين فلم يكن
طهارة المتيمم اضعف من طهارة المتوضئ بل يكون مثلها وعند محمد
وزفر لما كان التيمم خلفا عن الوضوء كان المتيمم صاحب خلف فيكون
طهارته اضعف والخلافة لا يثبت الا بالنص اي بعبارته او دلالته
او اشارته او اقتضائه ثبوت الخلافة بالراي لا مدخل فيها كما ان الاصل لا يثبت
بالراي بل بالنص وشرط اي شرط كونه خلفا عن الاصل عدم الاصل
للحال على احتمال الوجود ليصير السبب منعقدا للحكم بالاصل فيتحول الى
الخلف فيصح الخلف واما اذا لم يحتمل الاصل الوجود فلا اي فلا يكون
موجبا للخلف لانه لم ينعقد السبب موجبا للاصل حتى ان الخارج
من البدن واذا لم يكن موجبا للوضوء كالدم والعرق لم يكن موجبا
للتيمم ويظهر هذا في يمين الغموس فانها لم ينعقد موجبا للاصل وهو البر

لم يكن موجبا لما هو خلف عنه وهو الكفارة والخلف عن مس السماء
فانها لما انعقدت موجبة للبر كانت موجبة للخلف وهو الكفارة واما
القسم الثاني من التقسيم المذكور في اول الفصل فبحثه الاول السبب وهو
في اللغة ما يتوصل به الى المقصود وفي الشريعة ما عرفه المص رح وهو
اقسام السبب حقيقي وهو ما يكون طريقا الى الحكم خرج بهذا القيد العلامة
لانها ليست بطريق الى الحكم بل هي دلالة على طريق الحكم من غير ان يضاف
اليه وجوب وخرج به العلة ولا وجود خرج به الشرط ولا يعقل فيه
معاني العلل اي لا يكون له تأثير في وجود الحكم اصلا لا بواسطة ولا
بغير واسطة خرج به السبب الذي له شبهة العلة والسبب الذي فيه
معنى العلة لكن تتخلل بينه وبين الحكم اي بين وجود السبب في وجود
الحكم علة لا يضاف الى السبب اي لا يكون مستفادا منه كدلالة
في اذا دل انسان انسانا ليسرق مال انسان او ليقتله فقتل المدلول
لم يضمن الدال شيئا لان الدلالة سبب محض وقد تخلل بينه وبين حصول
المقصود ما هو علة غير مضافة الى السبب وهو الفعل الذي باشره
المدلول باختياره فلم يمكن اضافته الى السبب فان قلت هذا منقوض
بما قالوا اذا سعى انسان الى ظالم في حق آخر بغير حق حتى غرم مالا
يجب الضمان على الساعي وبدلالة المحرم انسانا على صيد فقتله يجب
على الدال ضمان الصيد قلت ذلك قول البعض حيث يختار لكثرة السعاة
فقصد وازجرهم عن ذلك بتلك الفتوى دون قول المتقدمين وفي دلالة

المحرم

المحرم جناية لانه التزم بعقد الاحرام امن الصيد عنه فيكون الدلالة
مزيلة للامن منه فيكون جناية فيجب الضمان عليه كالمودع اذا دل
السارق على الوديعة يضمن لكونه تاركا لما التزمه من الحفظ فاذا اضيفت
العلة اليه هذا هو القسم الثاني اي لو كانت العلة المتخللة بين السبب والحكم
مضافا الى السبب كان للسبب حكم العلل حتى صار الحكم مضافا اليه
كسوق الدابة وقودها فان كل واحد منهما سبب لتلف ما يتلف
بوطئها حالة السوق والقود وقد تخلل بينه وبين المتلف ما
هو علة وهو فعل الدابة لكن هذه العلة مضافة الى السوق والقود
لانها اكرهت الدابة على الذهاب فيكون لهذا السبب حكم العلل لكونه
علة العلة في الحقيقة والحكم يضاف الى علة العلة اذا لم يكن العلة صالحة
لاضافته اليها وههنا العلة غير صالحة ولان فعل العجماء هدر فيكون
فعل الدابة مضافا الى السائق والقائد فيكون التلف مضافا اليه
فيما يرجع الى بدل المحل وهو الضمان واما فيما يرجع الى جزاء المباشرة
فلا يكون مضافا اليه حتى لا يحرم عن الميراث ولا يجب عليه الكفارة
والقصاص فان قلت اكرههما على السير لا على الاتلاف وهو
انما لزم ضمنا فكان ينبغي ان لا يجب الضمان قلت السوق والقود
مشروط بالسلامة على الاطلاق والقصد ليس بشرط في الضمان
في حقوق العباد واليمين بالله قبل الحنث او بالطلاق
والعتاق والمراد باليمين بالطلاق والعتاق تعليقهما بالشيء

كقولك ان دخلت الدار فانت طالق وان دخلت فانت حر والمراد
بالتعليق الذي هو يمين المعلق به وهو قولك انت طالق يسمى سببا
مجازا هذا هو القسم الثالث لان اليمين شرعت للبر سواء كانت
بالله او لغيره والبر قد لا يكون طريقا الى الكفارة في اليمين بالله ولا الى الجزاء
في اليمين بغير الله لان البر مانع من الحنث لانه ضده وبدون الحنث
لا تجب الكفارة ولا ينزل الجزاء فلا يمكن ان يجعل المانع عن الشيء سببا
لثبوته وطريقا اليه فلما كان اليمين او المعلق بالشرط يحتمل ان يفضي
الى الحكم عند زوال المانع يسمى سببا للكفارة والجزاء مجازا باعتبار
ما يؤول وهذا عندنا والشافعي رح جعل اليمين في المعلق بالشرط سببا
وهو بمعنى العلة لان اليمين هي التي توجب الكفارة عند الحنث والمعلق
هو الذي يوجب الجزاء عند وجود الشرط وكان كل واحد منهما سببا
في الحال لا علة باعتبار تاخر الحكم ولكن في معنى العلة باعتبار انه هو
المؤثر في الحكم عند وجود الشرط واذا كان في الحال سببا في معنى العلة
لم يجز تعليق الطلاق والعتاق بالملك لان السبب لا ينعقد في غير محله
ولكن له اي للمعلق الذي سميناه سببا مجازا شبهة الحقيقة اي حكم
كونه علة حقيقة للجزاء من حيث الحكم وعند زفر رح هو خال عن
شبهة العلية حتى يبطل التنجيز التعليق هذا ثمرة الخلاف فعندنا
يبطله وعنده لا وصورة النزاع ما اذا قال لامرأته ان دخلت
الدار فانت طالق ثلاثا ثم طلقها ثلاثا فتزوجت برجل آخر ودخل بها

ثم عادت الى الاول بنكاح صحيح فدخلت الدار لم تطلق عندنا وعند
زفر رح تطلق وذلك لانه ليس للمعلق شبهة السببية عنده بوجه
اذ لا بد للسبب وشبهته من محل ينعقد فيه والتعليق بالشرط يبين
المعلق فيه موقوفا وجب قطع السببية بالكلية واذا لم يبق له شبهة السببية
بوجه لا يحتاج الى المحل واحتمال صيرورته سببا في الزمان الثاني لا يوجب
اشتراط المحل في الحال بل يكفيه احتمال حدوث المحلية وهو قائم لاحتمال
عودها اليه بعد زوج آخر وهو في الحال يمين ومحلها ذمة الحالف فيبقى
ببقائها ولا يبطل بالتنجيز ولهذا صح تعليق الطلاق والعتاق بالملك
مع عدم المحل في الحال وعندنا التنجيز يبطل التعليق حتى لو عادت بعد
زوج آخر اليه ثم وجد الشرط لا يقع شيء لان التعليق بمنزلة اليمين
واليمين شرعت للبر والبر لا يحصل غالبا الا بان يكون مضمونا بالجزاء
بترك البر ليتحقق معنى الحمل والمنع فلما كان البر مضمونا بالجزاء صار
للجزاء في الحال شبهة الثبوت لكون اليمين مخيفا كالمغصوب فانه
مضمون بالقيمة فيكون للغصب حال قيام المغصوب شبهة ايجاب
القيمة حتى صح الابراء عن القيمة والرهن والكفالة بها حال قيام العين
ولو لم يكن لها ثبوت بوجه لما صحت هذه الاحكام لان قدرنا وجد
من الشبهة لا يبقى الا في محله يعني لا بد لشبهة السبب من محل تبقى
فيه كالحقيقة يعني كحقيقة السبب لا يستغني عن المحل اذ شبهة الشيء
لا يثبت الا فيما يثبت حقيقته الا يرى ان شبهة البيع لا يثبت في

حتى لو الحقيقة لا يثبت فيه فاذا مات المحل بطل يعني بتنجيز الثلث فقد فات
المحل فيبطل شبهة الثبوت فيبطل التعليق لان التعليق يثبت بصفة
وهي ان يكون للمعلق شبهة الثبوت قبل وجود الشرط والشيء
يثبت بصفة في الشرع لا يبقى بدون تلك الصفة بخلاف تعليق
الطلاق بالملك في المطلقة ثلثا هذا اشارة الى الجواب عما قال زفر
ان بقاء التعليق لا يحتاج الى بقاء المحل بدليل صحة تعليق الطلاق
في المطلقة ثلثا بالملك ابتداء بدون المحل فلان لا يبقى بدونه كان اولى
لان البقاء اسهل من الابتداء لان ذلك الشرط في حكم العلل من حيث ان
النكاح يثبت به ما يملكه الطلاق ومن حيث ان تلك اليمين في الرقيق
يثبت به مالكية الطلاق الاعتاق فصار النكاح بمعنى علة العلة للطلاق فيثبت
له شبهة العلة وتعليق الحكم بحقيقة العلة لا يصح كما لو قال ان اعتقتك
فانت حر كان لغوا فالتعليق بشبهة العلة فيبطل شبهة الايجاب
اعتبارا للشبهة بالحقيقة ولا يبطل التعليق لان الشبهة لا تقاوم
الحقيقة فصار التعليق بشرط هو في حكم العلل معارضا اي منافيا
لهذه الشبهة وهي شبهة وقوع الجزاء وثبوت الشبهة للمعلق
قبل تحقق الشرط سابقة عليه اي على الشرط توضيحه ان شبهة
التطليق في الحال وثبوت شبهة وقوع الجزاء قبل وجود الشرط
كونه معلقا بما هو علة ملك يقتضي بطلانه فصار معارضا فتساقطا
فلا يحتاج الى المحل والايجاب المضاف كقولك انت طالق غدا سبب للحال

ان

الا ان حكمه متأخر بواسطة الاضافة توبيد ذلك ان اضافة ايجاب الصوم
على المسافر الى عدة من ايام اخر لا يخرج بشهود الشهر من ان يكون سببا
في حقه مثله في حق المقيم حتى يصح الاداء منه وهو من اقسام العلل على ما
يجيء من اقسامها ان شاء الله تعالى وسبب له شبهة العلة كما ذكرنا
في اليمين بالطلاق والعتاق ومن هنا عرف ان اقسام السبب ثلثة
سبب حقيقي وسبب مجازي وسبب في معنى العلة والسبب الذي له
شبهة العلة هو سبب المجازي وجه الحصر ان المفضي الى الحكم اما ان
يكون في الحال او في المآل والثاني هو السبب المجازي والاول اما ان
يكون له تاثير او لا فالاول السبب الذي في معنى العلة والثاني السبب
الحقيقي والثالث اي الثالث من اقسام ما يتعلق به الحكم العلة وهي ماخوذة
من العلل وهي الشربة بعد الشربة او بمعنى الامر المتكرر لتكرر الحكم في الشرع
بتكررها وفي الشريعة ما عرفه المص وهو ما يضاف اليه
وجوب الحكم اي ثبوته احترز به عن الشرط ابتداء اي بلا واسطة احترز
به عن السبب والعلامة وعلة العلة والتعليقات وهذا التعريف
يشتمل العلل الموضوعة كالبيع والنكاح وغيرهما والعلل المستنبطة
بالاجتهاد وكالعلل المؤثرة في القياسيات وهو على سبعة اقسام
اعلم ان العلة الشرعية الحقيقية تتم باوصاف ثلثة الاول ان يكون علة
اسما بان يكون في الشرع موضوعة لموجبها ويضاف ذلك الحكم
الموجب اليها بلا واسطة والثاني ان يكون علة معنى بان يكون مؤثرة

اى العلة

في ذلك والثاني أن يكون علة حكماً بأن يكون بحيث يثبت الحكم عند
وجودها من غير تراخ وهي باعتبار استكمال هذه الأوصاف وعدم
استكمالها منقسمة إلى سبعة أقسام الأول علة اسماً أي صورة وحكماً
ومعنى كالبيع المطلق فإنه موضوع للملك والملك مضاف إليه بلا واسطة
وعلة معنى لأنها مؤثرة فيه إذ هو مشروع لأجله وعلة حكماً لأنه يثبت الملك
عند وجوده ولا يتراخى عنه وعلة اسماً لا حكماً ولا معنى كالإيجاب المعلق
بالشرط فإن هذا الإيجاب علة اسماً لأنه موضوع في الشرع للحكم ويضاف
الحكم إليه عند وجود الشرط فيقال هذا الطلاق واقع بالتطليق السابق
وليس علة حكماً إذ الحكم يتأخر عنه إلى وجود الشرط ولا معنى إذ لا تأثير له
فيه قبل وجود الشرط واليمين بالله كذلك بالنسبة إلى الكفارة من هذا
القبيل لأن الكفارة يضاف إليها فيقال كفارة اليمين كذا في جامع
الأسرار ولقائل أن يقول إنهم فسروا العلة اسماً بأنها التي يكون موضوعة
في الشرع لحكمها واليمين بالله ليس بموضوع للكفارة بل للبر فلا يكون من
هذا القبيل بهذا التفسير وعلة اسماً ومعنى لا حكماً كالبيع بشرط الخيار
فإن البيع علة للملك اسماً لأنه موضوع له ومعنى لأنه هو المؤثر في ثبوت
الملك لكن هو ثبوت الملك متراخ فلا يكون علة حكماً أورد المص هذا
التقسيم اشتمالاً للأول لما ذكره الآن قوله والبيع الموقوف بأن يبيع
الإنسان مال غيره بغير إجازته فإنه علة اسماً ومعنى للملك وليس بعلة حكماً
لتراخي الملك إلى ثبات الإجازة لأن إجازة المالك والإيجاب المضاف إلى وقت

كالطلاق

كالطلاق المضاف إلى وقت فإنه علة اسماً ومعنى لا حكماً لتأخره إلى زمان
ما أضيف إليه ونصاب الزكوة قبل مضي الحول فإنه علة اسماً لأنه وضع
لوجوب الزكوة ويضاف إليه الوجوب بلا واسطة لأنه مؤثر في وجوب
الزكوة لأن الغنى يوجب الإحسان إلى الفقراء والغنى يحصل بالنصاب
لا حكماً لتأخر وجوب الأداء إلى حولان الحول وعقد الإجارة هذا هو المثال
الخامس فإنه علة لملك المنفعة اسماً لأنه وضع له والحكم يضاف ومعنى لأنه
يؤثر فيه ولهذا صح تعجيل الأجرة لا حكماً لأن حكمه ملك المنافع التي يوجد
في مدة الإجارة وهي معدومة والمعدوم لا يصلح أن يكون محلاً للملك فلا
يكون علة حكماً وعلة يعني الرابع علة في حيز الأسباب كما في مكانها والمراد
تشابهها بها لها شبهة بالأسباب بتفسيره كشراء القريب فإنه علة للملك وفي
الملك للقريب علة للعتق فيكون العتق مضافاً إلى الأول بواسطة فمن حيث
أنه لم يوجد إلا بواسطة العلة كان الشراء سبباً ومن حيث أن الواسطة من
أحكامه وكان العتق مع علته وهي الملك مضافاً إليه كان علة يشبه الأسباب
ومرض الموت وهو علة اسماً للحجر المريض عن التبرعات فيما هو حق الوارث
لإضافة الحكم إليه يقال انحجر عن التصرف الفلاني لكونه في مرض الموت
ومعنى لأنه مؤثر في الحجر لا بسبب علة حكم التراخي إلى اتصاله بالموت لأن الحجر
لا يثبت عند ابتداء المرض بل إذا اتصل الموت به يثبت الحجر مستنداً
ولكنه يشبه الأسباب من حيث أن الحكم يثبت به والتزكية عند أبي حنيفة
يعني تعديل الشهود عند أبي حنيفة رح علة الحكم الثابت بالشهادة وشبيه

بالسبب اما انها علة فلانها في معنى علة العلة للحكم بالرجم فيما اذا شهدوا
بالزنا على المحصن فان الشهادة بدون التزكية لا توجب الرجم فكانت التزكية
علة العلة وعلة العلة مع حكمها مضافة الى علة الحكم فاذا رجع المزكون ضمنوا
الدية عنده ولا يضمنون عندهما لانهم اثنوا على الشهود خيرا وكان
بمنزلة ما لو اثنوا على المشهود عليه خيرا بان قالوا هو محصن واما انه شبيهة
بالسبب فلوجود الواسطة بينها وبين الحكم وهي شهادة الشهود وكذا اي
كما ذكر من الامثلة كل ما هو علة العلة فانه علة يشبه الاسباب وكانت العلة الاولى
بمنزلة علة توجب الحكم بوصف هو قائم بالعلة فكما ان الحكم يضاف الى العلة
هناك دون الصفة فههنا يضاف ايضا الى العلة دون الواسطة فمن
حيث ان العلة الاخيرة يضاف الى الاولى كانت الاولى علة ومن حيث انها
لا توجب الحكم الا بالواسطة اخذت شبها بالسبب وهذا هو السبب في معنى
العلة بعينه اورده الشيخ رحمه الله في الموضعين متابعا للشيخ الامام فانه
اورده في باب تقسيم السبب وفي باب تقسيم العلة باعتبار الشبهين واعلم
ان هذا القسم اي القسم الرابع اما عائد الى العلة اسما ومعنى لا حكما كالمرض
واما الى العلة معنى لا حكما ولا اسما كالتزكية وما يشبهها في كونها علة
العلة مثل شراء القريب وغيره فيكون الاقسام ستة لكن لما امكن وجوده
بدون كل واحد منهما وكذا امكن وجود كل واحد منهما بدونه جعله
قسما آخر ووصف له شبهة العلل اي الخامس وصف لا يكون علة
حقيقية ولا سببا حقيقيا ولكن يكون له شبهة العلل كاحد جزئي

العلة

العلة
التي هي ذات وصفين فان لكل واحد من وصفيها شبهة العلة حتى لو وجد
اول قبل الآخر لا يكون سببا محضا لانه ليس بطريق موضوع لثبوت
الحكم بل هو مؤثر في اثبات الحكم اذ لو لم يكن له مدخل في التاثير لكان الآخر
وحده هو العلة ولم يكن العلة ذات وصفين والتقدير بخلافه فلا
يكون سببا محضا بل يكون له شبهة العلة ولم يكن علة ايضا لان العلة
هو المجموع لا هو وحده ولهذا جعلنا الجنس او القدر محرما للنسيئة
لان في النسيئة شبهة الفضل فان للنقد مزية على النسيئة فاذا
كان فيه شبهة الفضل يثبت شبهة العلة ولا يثبت حرمة الفضل
لانها اقوى الحرمتين وهذا علة معلومة فلا يثبت بما دونها في الدرجة
وعلة معنى وحكما لا اسما كآخر وصفي العلة فان الوصف الذي يوجد آخرا
علة معنى لانه يؤثر في الحكم وحكما لانه يوجد عنده لا اسما لانه اضيف الحكم
الى الوصف الآخر دون الاول لانه يترجح على الاول في التاثير لوجود الحكم
عنده كما لو قال لامرأته لو دخلت هاتين الدارين فانت طالق فان
وجد دخول الدار في الملك تطلق وان وجد في غيره لا يطلق ولو وجد الاول
في الملك والثاني في غير الملك لا تطلق اتفاقا ولو وجد الاول في غير الملك
والثاني في الملك تطلق عند علمائنا رحمهم الله خلافا لزفر فانه لا تطلق في
الصورة الاخيرة كما في الثانية والثالثة وعلة اسما وحكما لا معنى هذا
هو القسم السابع كالسفر والنوم للرخص والمرض للرخص والحدث
فان السفر علة للرخص اسما لانها يضاف اليه في الشرع وبالقال

رخصة السفر الافطار والقصر وحكما لانها تثبت بنفس السفر متعلقة
لا معنى لان المؤثر في ثبوتها ليس نفس السفر بل المشقة لانها هي المؤثرة في اثبات
الرخصة والنوم المخصوص بالحدث بالنسبة الى الحدث فانه الحدث اسما لان
الحدث يضاف اليه وحكما لانه يثبت عنده وعلة ليس بعلة معنى لانه ليس بمؤثر
فيه وانما المؤثر خروج النجس لكن لما كان الاطلاع على حقيقته متعذرا
وكان النوم المخصوص سببا ظاهرا لخروج النجس اقيم مقامه وذكر الحكم معه
اعلم ان هذه الاقسام التي ذكرها المصنف رحمه الله ستة اقسام من الاقسام
السبعة التي خرجت من التقسيم على الوجه الذي ذكرنا لان القسم الرابع وهو
ما عبر عنه بقوله علة في حيز الاسباب عائد اما الى العلة اسما ومعنى لا حكما واما
الى العلة معنى لا حكما ولا اسما ولكن المصنف رحمه الله لشبهه بالاسباب جعله قسما آخر
كما ذكرنا والقسم الخامس الذي عبر عنه بقوله وصف له شبهة العلل
هو علة معنى لا حكما ولا اسما وبقي من تلك الاقسام قسم آخر لم يذكره المصنف
وهو العلة حكما لا اسما ولا معنى وذلك كالشرط الذي يسلم عن معارضة
العلة مثل حفر البئر فيصير الاقسام ثمانية وليس من شرط العلة الحقيقية
تقدمها على الحكم قيد بالحقيقية لان العلة العقلية مقارنة مع معلولها
زمانا اتفاقا كحركة الاصبع مع الخاتم واختلفوا في جواز تقدم
العلة الحقيقية الشرعية على معلولها زمانا فذهب المحققون الى
وجوب مقارنتها مع المعلول وهو مختار المصنف رحمه الله واليه اشار
بقوله بل الواجب اقترانهما معا كالاستطاعة مع الفعل وذهب بعض

الى وجوب تقدمها بحسب الزمان لان العلل الشرعية موصوفة بالبقاء
ولها حكم الجواهر ولهذا ينفسخ بعد مدة فلا بد ان يثبت الحكم عقيب
العلة ضرورة بخلاف الاستطاعة لانها عرض لا يبقى زمانين فلما كان
الفسخ واردا على الحكم لا على العقد ولئن سلمنا انه باق فذلك ضروري
ثبت دفعا لحاجة الناس الى الفسخ ولا يثبت البقاء فيما وراء الضرورة
وقد يقام سبب الداعي والدليل مقام المدعو والمدلول كالسفر اقيم
مقام المشقة ومثال اقامة الدليل مقام المدلول الاخبار عن المحبة في قول
الرجل لامرأته ان كنت تحبيني فانت طالق واذا اخبرت عن المحبة طلقت
ولكنه مقتصر على المجلس حتى لو اخبرت خارج المجلس عن المحبة لا تطلق لان
التعليق بالمحبة شبه تخيير من حيث ان فيه جعل الامر الى اخبارها والتخيير
مقتصر على المجلس والفرق بين السبب والدليل ان السبب لا يخلو عن تأثير
في المسبب والدليل يخلو عن ذلك وانما يحصل به العلم بالمدلول لا
غير وذلك اما لدفع الضرورة والحرج كما في الاستبراء فان الموجب
هو اشتغال الرحم الاتية بماء الغير والاحتراز عن قربانها واجب لقوله عم
من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يسقين ماءه زرع غيره ولكن لما كان
اشتغال الرحم بماء الغير امرا خفيا اقيم الدليل عليه وهو حدوث الملك
فيها مقامه دفعا لضرورة احتياج الناس الى معرفته دفعا للحرج عن معرفته
لانه بحدوث الملك تمكن من وطئه ووطؤه سبب لاشتغال الرحم بمائه
وغيرها في غير الاستبراء كالخلوة الصحيحة فانها اقيمت مقام الدخول وكذا

النكاح اقيم مقام العلوق في ثبوت النسب او للاحتياط اي يكون اقامة
السبب مقام المسبب والدليل مقام المدلول في ثبوت النسب لاجل
الاحتياط او لدفع الحرج كما في السفر والطهر الخالي عن الجماع فانه اقيم
مقام المشقة والحاجة الى الطلاق والفرق بين الضرورة ودفع الحرج ان
في الضرورة والخلا لا يمكن الوقوف على الحقيقة اصلا وفي دفع الحرج يمكن
مع وقوع مشقة كما في السفر اقيم مقام المشقة بحسب الاجماع مع امكان فيه حرج
والثالث من اقسام ما يتعلق به الاحكام الشرط وهو في اللغة العلامة
وفي الشريعة ما ذكره المص وهو ما يتعلق به الوجود دون الوجوب اي
دون ان يكون مؤثرا في وجوده احترز به عن العلة ولا بد ان يزيد
هنا قيدا آخر وهو ان يكون خارجا عن ماهيته ذلك الشيء ليخرج
جزؤه فانه ايضا مما يتوقف عليه وجود الشيء وليس يؤثر فيه وهو اي
ما يطلق عليه اسم الشرط خمسة بالاستقراء شرط محض وهو الذي يتوقف
انعقاد العلة للعلية على وجوده مثل دخول الدار بالنسبة الى وقوع
الطلاق المعلق به في قوله ان دخلت الدار فانت طالق فان انعقاد قوله
انت طالق علة لوقوع الطلاق موقوف على وجوده وليس تاثير فيه
وشرط هو في حكم العلل يعني يقوم مقام العلل في اضافة الحكم اليه كحفر البئر
في الطريق فانه شرط لتلف ما تلف بالسقوط وذلك لان علته هو
السقوط وعلة السقوط الثقل والمشي سبب محض للسقوط
لانه مفض اليه في الجملة وليس بعلة لانه قد يوجد المشي فيه بلا وقوع

ولكن

ولكن الارض كانت مانعة من تاثير العلة وهي الثقل وكان تاثيرها موقوفا
على زوال المانع وكان حفر البئر ازالة للمانع وايجادا للشرط وشق
الزق كان الذي فيه مائع فانه شرط للسيلان لان علته هي ميعانه
ولكن الزق كان مانعا وكان تاثيره موقوفا على زوال ذلك المانع
وكان الشق ازالة للمانع وايجادا للشرط فثبت انهما شرطان لا علتان
لكن العلة ليست بصالحة لاضافة الحكم اليها لان الثقل والسيلان
امران جبليان مخلوقان عليها من غير اختيار منهما فلما لم يكن اضافة
الحكم اليها اضيف الى الشرط وشرط له حكم الاسباب وهو الشرط
الذي يتخلل بينه وبين المشروط فعل فاعل مختار لا يكون ذلك الفعل
منسوبا الى ذلك الشرط ويكون سابقا على ذلك الفعل الاختياري فقولنا
بفعل فاعل احترازا عما يتخلل بينه وبين مشروطه فعل طبيعي كحفر
البئر وبقولنا لا يكون ذلك احترازا عما كان منسوبا الى الشرط
لانه يكون في معنى العلة كما في فتح باب قفص عند محمد رح وبقولنا و
يكون سابقا احترازا عما كان وجوده متاخرا عن صورة العلة وهي قوله
انت طالق لانه وجد التكلم سابقا على وجود الدخول متقدما على انعقاده
علة وهو شرط محض وانما كان هذا الشرط في حكم الاسباب باعتبار تقدمه
على العلة فحين كان الشرط متقدما على العلة كان شبيها للسبب في التقدم
وفي كونه مفضيا الى ذلك الشيء فلا يكون شرطا محضا لا يقال قد يتقدم
على صورة العلة كالاشهاد في النكاح وهو متقدم على العلة وهي الايجاب.

والقبول صورة ومعنى لانا نقول لا يتقدم الشرط على صورة العلة لانه لا يخرج
به عن الشرطية ولكنا نقول اذا تقدم ما لم يتمحض شرطا بل كان شرطا مشابها
بالسبب من حيث ان تقدم وجوده لا يخلو عن معنى الافضاء الى الحكم
بواسطة وجود العلة كالسبب الحقيقي كما اذا حل قيد عبده حتى ابق فانه
حل شرط لتلف العبد باباقه لان علة فعل الابق ولكنه مشروط بزوال
المانع الذي هو العقد وكان الحل ازالة للمانع واي دا للشرط فكان شرطا
ايضا وهو متقدم على فعل الاباق الذي هو العلة صورة ومعنى فيكون
شبيها بالسبب الخالص اي السبب الذي فيه معنى العلة لان السبب الذي
فيه معنى العلة ما كانت العلة مضافة حادثة به كقود الدابة وسوقها وفـ
ههنا ما هو العلة وهو الاباق غير حادث بالشرط بل هو حادث باختيار
صحيح فانقطع سببه عن الشرط من كل وجه وكان التلف مضافا الى العلة
الا الى ما سبق من الشرط فلا يضمن الحال قيمة العبد ولا يلزم عليه ما اذا
امر عبد الغير بالاباق فابق حيث يضمن الامر وان اعترض فعل مختار
على الكلام لان الامر بالاباق استعمال له فاذا اتصل الابق يصير غاصبا
له بالاستعمال له وعلى هذا قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله فيمن
فتح باب قفص فطار الطير لا يضمن الفاتح لانه اعترض عليه فعل فاعل
مختار وقال محمد والشافعي رحمهما الله يضمن لان الطيران عادة للطير
والعادة اذا تاكدت صارت طبيعية فصار بمنزلة سيلان الدهن
وشرط اسما لا حكما وهو ما يفتقر الحكم الى وجوده لا يوجد عند وجوده

فمن

فمن حيث انه يتوقف الحكم عليه سمي شرطا ومن حيث انه لا يوجد الحكم عنده
لا يكون شرطا حكما وذلك كاول الشرطين في حكم تعلق بهما كقولك
لامرأتك ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فان دخول
الدار الاولى وجدا ولا يكون شرطا اسما اي صورة من حيث انه يفتقر
الحكم اليه في الجملة لا حكما لان حكم الشرط ان يضاف اليه الوجود والوجود
يضاف الى اخرهما ويكون الاول شرطا اسما لا حكما لو دخلت المرأة
في المقام المذكور بعد ان ابانها الزوج احدى الدارين حالة البينونة
ثم نكحها الزوج فدخلت الاخرى تطلق عندنا خلافا لزفر رحمه الله وجه
قوله ان حظ الشرطين من الحكم على السواء لانه صير مجموعهما شيئا واحدا في
وجود الجزاء وفي احدهما الشرط الملك فكذا في الاخر ولنا ان الشرط
الاول لما لم يكن شرطا حكما لم يحتج الى وجود الملك عند وجوده لان الملك
انما شرط لنزول الجزاء وعند وجود الشرط الاول لا ينزل الجزاء فان
قلت لا نم ان الاول يسمى شرطا والمنع من تسميته شرطا يكون مخالفا
للاجماع وشرط هو كالعلامة يعني القسم الخامس من اقسام الشرط شرط
هو بمنزلة العلامة في الحقيقة كالاحصان في الزنا كما يجيء تقريره في العلامة
وانما يعرف الشرط بصيغته انما لا ينفك صيغة الشرط عن معنى الشرط
وفيه رد لمن قال صيغة الشرط قد يخلو عن معنى الشرط كقوله تعالى فكاتبوهم
ان علمتم فيهم خيرا فانه مذكور على سبيل التغليب اذ العادة الغالبة ان
الانسان يكاتب عبيده اذا راى فيهم خيرا الا انه شرط حقيقي اذ الكتابة

اذا لم يعلم فيه خير قلنا هذا الكلام يودي الى الغاية وكلام الله تعالى منزه عن
ذلك والمراد الندب لا الايجاب والكتابة انما تصير مندوبة اذا علم فيه خير
لحروف الشرط او دلالة اي دلالة الشرط لا ينفك عن معنى الشرط كالصيغة
كقوله المراة التي اتزوج طالق ثلثا فانه بمعنى الشرط دلالة لوقوع الوصف
في النكرة معتبر لتعرفها فصلح دلالة على الشرط فصار كانه قال ان تزوجت
امراة فهي طالق ولو وقع اي وصف التزوج في المعين بان اشار
الى المعينة وقال هذه المراة التي اتزوجها طالق او قال هذه المراة طالق
لما صلح دلالة اي لا يصلح الوصف دلالة على الشرط لان الوصف في المعين
لغو لانه للتعريف ومع حصل التعريف بالاشارة لا يحتاج الى التعريف
آخر لان الاشارة ابلغ في التعريف فبقي قوله هذه المراة طالق فيلغو في
الاجنبية ويلغو في امراة ونص الشرط اي صريح الشرط يجمع الوجهين
اي المعين وغير المعين حتى لو قال ان تزوجت امراة فهي كذا او قال
ان تزوجت هذه المراة فكذا يقع الطلاق في الصورتين بالتزوج
والرابع من الاقسام الاربعة المذكورة في اول الفصل العلامة
وهي في اللغة الامارة كالمنارة للمسجد وفي الشريعة ما ذكره المص
وهو ما يعرف الوجود اي وجود الحكم من غير ان يتعلق به وجوب ولا وجود
كالاحصان وهو عبارة عن اجتماع سبعة اشياء العقل والبلوغ
والحرية والنكاح الصحيح والدخول به وكون كل واحد من الزوجين
مثل الآخر في الاحصان فيلزم الدور قلت المراد من الاحصان في

التعريف

التعريف اجزاوه الستة المذكورة مجازا والاحصان المطلق انما يكون
اذا كانا متماثلين فيها قال شمس الائمة رحمه الله شرط الاحصان على الخصوص
شيئان الاسلام والدخول بالنكاح الصحيح واما العقل والبلوغ فهما
شرط الاهلية للعقوبة لا شرط الاحصان على الخصوص والحرية شرط
تكميل العقوبة وانما قلنا ان الاحصان علامة وليس بشرط لان
الزنا اذا تحقق لا يتوقف انعقاده علة للرجم فيحدث بعده فان الاحصان
لو وجد بعد الزنا لا يثبت بوجوده الرجم ومعلوم انه ليس بعلة
ولا سبب ايضا لانه ليس بطريق مفض اليه فعرفنا ان الرجم غير مضاف
اليه وجوبا ولا وجودا عند وجوده ولكنه عبارة عن حال في
الزاني يصير الزنا في تلك الحالة موجبا للرجم فكان معرفا ان الزنا حين
وجد كان موجبا للرجم فكان علامة لا شرطا هذا هو مختار بعض
المتاخرين واما مختار المتقدمين واكثر المتاخرين ان الاحصان
شرط لوجوب الرجم لان الشرط ما يتوقف عليه وجود الحكم والاحصان
بهذه المثابة وقولهم لم يتعلق به وجود غير مسلم لان الزنا لا يوجب الرجم
بدونه كالسرقة لا يوجب القطع بدون النصاب وهو شرط بلا شبهة
فكذا الاحصان حتى لا يضمن شهوده اي شهود الاحصان اذا رجعوا
بحال هذه نتيجة كون الاحصان علامة وليس بشرط حقيقي بل هو شرط
مجازا يعني اذا رجع شهود الاحصان بعد الرجم مع شهود الزنا او
رجعوا وحدهم لا يضمنون دية المرجوم لان الاحصان علامة والعلامة

غير صالحة بخلاف العلة لما ذكرنا انها لا يتعلق بها وجوب لا وجود ولا يجوز
اضافة الحكم اليها بخلاف ما اذا اجتمع شهود الشرط والعلة ثم رجع شهود
الشرط وحدهم فانهم يضمنون عند بعض المشايخ لان الشرط صالح
لخلافة العلة عند تعذر اضافة الحكم اليها لتعلق الوجود به وثبوت
التعدي منهم وعند زفر رح شهود الاحصان اذا رجعوا وحدهم
ضمنوا دية المرجوم والجواب ان الاحصان علامة فلا يصلح للخلافة
ولئن سلمنا انه شرط عند البعض فلا يجوز اضافة الحكم اليه ايضا لان
شهود الشرط ايضا لا يضمنون عند صلاح العلة للاضافة وههنا
شهود العلة وهي الزنا صالحة للاضافة فلم يبق للشرط اعتبار اذ لا اعتبار
للمعلق عند امكان العمل بالاصل ولهذا لا يضاف الحكم الى شهود الشرط
واليمين بل الضمان على شهود اليمين خاصة لان شهود التعليق شهود
العلة باعتبار ان الفريقين لما شهدوا وقضى القاضي بشهادتهم
فقد المعلق اتصال المحل لوجود الشرط يصح تسميتهم شهود العلة اما
اذا رجع شهود الشرط خاصة قال شمس الائمة رحمه الله لا ضمان عليهم
قياسا على شهود الاحصان اذا رجعوا خاصة وقال فخر الاسلام رحمه الله يجب
الضمان عليهم لما ذكرنا في تعليل بعض المشايخ رحمهم الله على ان هذا الشرط هو
الاحصان يستحيل اضافة الحد اليه لان الحد عقوبة والاحصان خصال
حميدة ويستحيل اضافة العقوبة في الشرع الى الخصال الحميدة فصار مضافا
الى الزنا من كل وجه **فصل** في بيان الاهلية لما فرغ من بيان

الحجج وما يتعلق بها شرع في بيان الاهلية اذ الخطاب لا يثبت في غير الاهل
العقل معتبر لاثبات الاهلية اي اهلية الخطاب اذ الخطاب لا يفهم
بدونه وخطاب من لا يفهم قبيح فكان معتبرا له وانه خلق متفاوتا فكم من
صغير يستحق بعقله ما يعجز عنه الكبير وقالت الاشعرية لا عبرة للعقل اصلا
يعني لا مدخل له في معرفة حسن الاشياء وقبحها ولا في ايجاب شيء وتحريمه
دون السمع واذا جاء السمع فله العبرة دون العقل وهو قول اصحاب
الشافعي رح حتى ابطلوا ايمان صبي عاقل لعدم ورود الشرع وعدم اعتبار
عقله وقالت المعتزلة انه اي العقل علة موجبة لما استحسنه على سبيل القطع
مثل معرفة الوحدانية الصانع ومحرمة لما استقبحه على القطع فوق العلل الشرعية
لان العلل الشرعية امارات ليست موجبة لذاتها بخلاف العلل العقلية
انها موجبة بنفسها وغير قابلة للنسخ والتبديل فلم يثبتوا بدليل
الشرع حكما لم يدركه العقل كاعداد الركعات ومقادير الزكوة وغيرها
قلت ارادوا به ما لا يدركه العقل بحقيقته ونفيه لا يستلزم نوع استحالة
مثل رؤية الله تعالى في الاخرة بلا كيف ولا جهة ومثل ان يكون الكفر و
المعاصي داخلة تحت ارادة الله تعالى لان كلا منهما مما يستقبحه العقل
وما ذكرنا من الامثلة ليست كذلك اذ يدرك العقل جواز كونها من
غير استحالة غايته ان يكون وجه حكمتها غير مدرك تمسكوا بذلك بعصر
ابراهيم عليه السلام فانه قال لابيه اني اراك وقومك في ضلال مبين وكان
هذا القول قبل الوحي فانه قال اراك ولم يقل اوحي الي ولو قال لم يكن

العقل معتبر لاثبات الاهلية

فان قلت اتفقوا اهل العلم على ان الاية الشرعية لا تدرك الا ... افضل رح

العقل حجة بنفسه وكانوا معذورين لما كانوا في ضلال مبين فقالوا لا عذر لمن
عقل في الوقف اي التوقف عن الطلب في طلب الايمان وترك الايمان والصبي
العاقل مكلف بالايمان ومن لم يبلغه الدعوة اصلا ونشأ على شاهق الجبل
اذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان من اهل النار بوجوب الايمان بمجرد العقل واما
في الشرائع فمعذور حتى يقوم عليه الحجة وهكذا روي عن ابي حنيفة رحمه الله وعليه مشايخنا
من اهل السنة رحمهم الله حتى قال الشيخ ابو منصور رحمه الله في الصبي العاقل انه يجب عليه معرفة
الله تعالى وحملوا قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلث الحديث على الشرائع لكن هذا القول
موافق لقول المعتزلة من حيث الظاهر الا انهم يجعلون نفس العقل موجبا وهؤلاء
يقولون الموجب هو الله تعالى والعقل معرف للايجاب والصحيح الموافق لظاهر النص
وظاهر الرواية ما قاله صاحب التقويم وفخر الاسلام رحمه الله وذكره المصنف رحمه الله بقوله
ولكن نقول في الذي لم تبلغه الدعوة انه غير مكلف بمجرد العقل فاذا لم يعتقد
ايمانا ولا كفرا كان معذورا اذا لم يصادف مدة يتمكن فيها من التامل والاستدلال
فان بلغ في شاهق الجبل ومات من ساعته واذا اعانه الله تعالى بالتجربة وامهله
لدرك العواقب لم يكن معذورا لان الامهال وادراك مدة التامل بمنزلة
دعوة الرسل في حق تنبيه القلب عن نوم الغفلة بالنظر في الآيات الظاهرة
واذا لم يحصل له معرفة بعد مضي المدة كان كالمستمع في الحجة فلا يكون معذورا
وان لم يبلغه الدعوة ان في هذا الموضع ليس لحد الامهال دليل يعتمد
عليه وما قيل انه مقدر بثلثة ايام اعتبارا بالمرتد فانه يمهل ثلثة ايام ليس
بقوي لان مدة التجربة تختلف باختلاف الاشخاص لان العقول متفاوتة

عاقل يهتدي في زمان قليل لا يهتدي غيره فيفوض تقديره الى الله تعالى
اذ هو العالم بمقدارها في حق كل شخص فيعفو عنه قبل ادراكها ويعاقبه
بعد استيفائها وعند الاشعرية ان غفل عن الاعتقاد حتى هلك او
اعتقد الشرك ولم تبلغه الدعوة كان معذورا لان المعتبر عندهم هو
السمع دون العقل ومن قتل من لم تبلغه الدعوة ضمن لان كفرهم معفو
عندهم وصاروا كالمسلمين في الضمان وعندنا لم يضمن وان كان قتله
حراما قبل الدعوة لان غفلتهم عن الايمان بعد ادراك مدة التامل لا يكون
عفوا الا اذا كان مثلهم مثل نساء اهل الحرب فلا يضمن ولا يصح ايمان الصبي
العاقل عندهم لعدم ورود الشرع به متمسكا بقوله تعالى وما كنا معذبين
حتى نبعث رسولا نفى العذاب قبل البعثة ولما انتفى العذاب انتفى حكم
الكفر وبقواطع الفطرة وعندنا يصح ايمان الصبي العاقل وان لم يكن
مكلفا به اي بالايمان لان وجوبه بالخطاب وهو ساقط عنه لقوله عليه السلام رفع
القلم عن ثلث عن صبي حتى يحتلم الحديث والجواب عنه يحتمل ان يراد به
العذاب المنفي العذاب الدنيوي فلا ينتهض حجة والاهلية نوعان
اهلية وجوب وهي صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه وهي
بناء على قيام الذمة اي اهلية نفس الوجوب لا تثبت الا بعد وجود ذمة
صالحة وهي محل الوجوب والذمة في اللغة العهد وفي الشرع نفس لها عهد
سابق والمراد بالنفس ما يشير اليه كل احد بقوله انا وبالعهد السابق
العهد الذي عاهد الانسان ربه يوم الميثاق والآدمي يولد وله ذمة

صالحة للوجوب له وعليه باجماع الفقهاء حتى يثبت له ملك الرقبة بشراء
الولي ويجب عليه الثمن ولو انقلب طفل على مال انسان فاتلفه يضمن والجنين
قبل انفصاله عن الام جزء لها من وجه ولهذا يعتق بعتقها ويدخل في
البيع تبعا لها ولكنه لما كان منفردا بالحيوة وبعد الانفصال لم
يكن جزءا لها مطلقا فلم يكن له ذمة كاملة حتى صلح لان يجب له الحق من
العتق والارث والوصية والنسب ولم يجب عليه الحق حتى لو اشترى
الولي شيئا له لا يجب عليه الثمن ولا يجب عليه نفقة الاقارب واذا انفصل
عنها ظهر له ذمة كاملة فصار اهلا للوجوب لحقوق عليه كالبالغ غير ان الوجوب
غير مقصود بنفسه بل المقصود حكمه وهو الاداء عن اختيار ليتحقق
الابتلاء ولم يتصور ذلك في حق الصبي لعجزه فجاز ان يبطل الوجوب ولا
يثبت لعدم حكمه كما ينعدم الحكم لعدم محله كبيع الحر فما كان من حقوق العباد
من الغرم كضمان الاتلاف والعوض كثمن المبيع ونفقة الزوجات والاقارب
لزمه اي الصبي اما نفقة الزوجات فلانها صلة شبيهة بالعوض اذ يجب
عوضا عن الاحتباس فاذا حصل الحبس حصل عوضه واما نفقة
الاقارب فمؤنة متعلقة باليسار ولهذا لا تجب على المعسر والمقصود
ازالة حاجة القريب بوصول كفايته اليه وذلك بالمال فيكون اداء
وليه كادائه وكان الوجوب غير خال عن حكمه وما كان عقوبة كالقصاص
او جزاء كحرمان الارث لم يجب عليه اي على الصبي لانه لا يصلح لحكمه
وهو المطالبة بالعقوبة او جزاء الفعل ولا يلزم عليه جواز ضرب

عند

عند اساءة الادب مع انه نوع جزاء لانه من باب التاديب وليس بجزاء
على الفعل كضرب الدواب وحقوق الله تعالى لا تجب على الصبي في صحيح
القول لحكمه اي بحكم وجوب الحكم لا تجب كالعشر والخراج فانهما يجبان كما مر
من المؤن ومعنى العبادة والعقوبة فيهما ليسا بمقصودين والمقصود
منهما المال واداء الولي كادائه وحتى يبطل القول بحكم لا يجب كالعبادات
اي المحضة كالصلوة والصوم والحج وغيرها اذ العبادة فعل يحصل
عن اختيار على سبيل التعظيم ولا يتصور ذلك من الصبي والعقوبات
كالحدود والقصاص لانعدام حكمه وهو المواخذة بالفعل واهلية
اي النوع الثاني من نوعي الاهلية اهلية اداء وهي نوعان اي قسمان
قاصرة يبتني على القدرة القاصرة من العقل القاصر والبدن القاصر
ولا خلاف ان الاداء يتعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب وهي بالعقل
وقدرة العمل به وهي بالبدن واذا كان تحقق القدرة بهما يكون كمالها
وقصورها بقصورهما ثم الانسان في اول احواله عديم القدرتين
ولكن فيه استعداد ان يوجد كل منهما بخلق الله تعالى الى ان يبلغ درجة
الكمال فقبل بلوغها يكون قاصرة كالصبي العاقل فان كل واحد من
القدرتين قاصرة فيه والمعتوه البالغ فانه قاصر العقل مثل الصبي و
ان كان قوي البدن ويبتني عليها اي على الاهلية القاصرة صحة
الاداء على معنى انه لو وقع الاداء يكون صحيحا ولا يجب وكاملة يبتني
على القدرة الكاملة من العقل الكامل الغير الموصوف بالقصور

لبطل الاداء

والبدن الكامل ويبتني عليها وجوب الاداء وتوجه الخطاب لان في الزام
الاداء قبل الكمال يكون حرجا والحرج منفي فلما لم يكن ادراك كمال
العقل الا بعد تجربة وبلوغ تكلف عظيم اقام الشرع البلوغ الذي يعتدل
لديه العقل في الاغلب مقام اعتدال العقل تيسيرا بدليل قوله عم رفع
القلم عن ثلث عن الصبي حتى يحتلم والمجنون حتى يفيق والنائم حتى يستيقظ
والمراد بالقلم الحساب وانما يكون بعد لزوم الاداء والاحكام منقسمة
في هذا الباب اي باب بناء صحة الاداء على الاهلية القاصرة الى ستة
اقسام اشار المص اولا الى احكام نوع الاقسام على الترتيب بحقوق
الله ان كان حسنا لا يحتمل غيره اي غير الحسن هذا اشارة الى القسم
الاول كالايمان وجب القول بصحته من الصبي لانه نفع محض ولان عليا
رضي الله عنه افتى بذلك وقال سبقتكم الى الاسلام طرا صبيا ما بلغت اوان
حلمي واما حرمان الارث من اقاربه الكفار ووقوع الفرقة بينه وبين امراته
المشركة فمضاف الى كفر الباقي على كفره لا على اسلامه لانه شرع فيما
بلا لزوم اداء والدليل عليه انه اذا استوصف الصبي ولم يصف
الاسلام بعدما عقل لم تبن امراته ولو لزم الاداء لكان امتناعه كفرا
وقال الشافعي رحمه لا يصح ايمانه قبل البلوغ في حق احكام الدنيا فيرث
اباه الكافر ولا تبين منه امراته المشركة لانه ضرر واما في حق احكام
الاخرة فالقول بصحته واجب لانه نفع محض وليس من ضرورة ثبوت
الاسلام في احكام الاخرة ثبوته في احكام الدنيا لان احدهما ينفصل

ينفصل عن الاخر فان من اسلم بلسانه دون قلبه فهو كافر في احكام الاخرة
ومؤمن في احكام الدنيا ولهذا اجري احكام المسلمين على المنافقين في زمن
النبي صلى الله عليه وسلم وان كان قبيحا لا يحتمل غيره كالكفر اي الردة لا
لا يجعل عفوا حتى حكم ابو حنيفة ومحمد رحمهما بصحة ردته في حق احكام الدنيا
والاخرة استحسانا ولهذا تبين منه امراته ولا يرث من اقاربه المسلمين
ولكن لا يقتل لان القتل ليس من احكام عين الردة بل هو من احكام
المحاربة ولم يوجد منه قبل البلوغ او بعده لا يجب عليه شي كالمرتدة
لا يقتل ولو قتلها احد لا يجب عليه شي وقال ابو يوسف والشافعي
لا يصح ردته في حق احكام الدنيا لانها ضرر محض وانما حكمنا بصحة ايمانه
لانه نفع محض فان قيل الصبي كان مرفوع القلم فكيف اعتبر ردته قلت
انه مرفوع القلم فيما يمكن ان يهدر ويجعل عفوا والردة ليست كذلك
وما هو بين الامرين اي بين ان يكون حسنا وان يكون قبيحا كالصلوة
ونحوها كالصوم والحج فانها يحتمل ان يكون مشروعة في بعض الاوقات
دون بعض يصح الاداء من غير لزوم عهدة اي ضمان يعني اذا شرع فيه
لا يجب اتمامه والمضي فيه حتى اذا افسده لا يجب عليه القضاء وفي صحة
الاداء بلا لزوم نفع محض لانه يعتاد اداؤه فلا يشق ذلك بعد البلوغ
وما كان من غير حقوق الله ان كان نفعا محضا كقبول الهبة والصدقة
وقبضهما يصح مباشرته اي مباشرة الصبي هذا هو القسم الرابع وفي الضار
المحض وهو ما لا يشوبه نفع في العاجل كالطلاق والعتاق والصدقة

والقرض والوصية يبطل اصلا فان فيها ازالة ملكه من غير نفع يعود اليه قال
شمس الائمة رحمه الله في اصوله زعم بعض مشايخنا ان طلاق الصبي غير واقع وهذا
وهم عندي لانه اذا تحققت الحاجة الى صحة ايقاع الطلاق من جهة لدفع الضرر
كان صحيحا والطلاق واقع في حقه عند الحاجة حتى اذا اسلمت امراته عرض
عليه الاسلام فان ابى فرق بينهما كان ذلك طلاقا في قول ابي حنيفة واذا
ارتد والعياذ بالله وقعت الفرقة بينه وبين امراته كان ذلك طلاقا
عند محمد واذا وجدت امراته مجبوبا في صحته فرق بينهما كان ذلك طلاقا
عند بعض مشايخنا فعرفنا ان الحكم ثابت في حقه عند الحاجة وفي الدائر بينهما
اي بين النفع والضرر هذا اشارة الى الحكم القسم السادس من غير حقوق
الله كالبيع فانه اذا كان رابحا كان نفعا واذا كان خاسرا كان ضررا
ونحوه كالاجارة والنكاح يملكه برأي الولي لان جواز هذه التصرفات
منه عند انضمام رأي الولي برأيه باعتبار انضمام رأي الولي لا باعتبار
انه صار كالبالغ فكما انه لا ينفذ التصرف من الولي بالغبن الفاحش لا
ينفذ بمباشرة الصبي بعد اذن الولي له ولو باشر البيع بغبن فاحش
من وليه فعن ابي حنيفة روايتان في رواية لا يجوز لانه يشبه تصرفه تصرف
الوكلاء من حيث انه يتوقف الى رأي الولي فتثبت شبهة النيابة في تصرفه
فاعتبرت تلك الشبهة في موضع التهمة وهو التصرف مع الولي لاحتمال ان
الولي اذن له في البيع ليحصل مقصوده لا للنظر للصبي فسقطت عن الشبهة
مع الاجنبي وفي رواية يجوز لما قلنا انه كالبالغ بالاذن وقال الشافعي الحكم

كل منفعة يمكن تحصيلها بمباشرة وليه لا يعتبر عبارته اي عبارة الصبي
فيه كالاسلام والبيع فانه مولى عليه فيهما لانه يصير مسلما باسلام احد ابويه
وكذا ينفذ عليه ببيع الولي ماله فلا يكون له ولاية فيها فلا يصح اسلامه و
بيعه وما لا يمكن تحصيله بمباشرة وليه يعتبر عبارته فيه كالوصية فان وصيته
باعمال البر صحيحة عنده لانه نفع محض يحصل بها ثواب الآخرة بعد ان استغنى
عن المال لانها انما يكون بعد الموت ولا حاجة له حينئذ الى المال وعندنا
وصيته باطلة سواء كان بالبر وغيره وسواء مات قبل البلوغ او بعده
لانه ضرر محض لكونها ازالة الملك بطريق التبرع مضافة الى ما بعد الموت
وهو لا يقدر ذلك واختيار احد الابوين صورته اذا وقعت الفرقة بين الابوين
وبينهما ولد فحق الحضانة للام الى سبع سنين او ثمان سنين ثم يخير الولد
بينهما عنده فايهما اختار يكون عنده ومنفعة هذا الاختيار لا يحصل بمباشرة
الولي فيعتبر عبارته فيه لما روي انه عليه السلام خير بين الابوين والجواب عنه
انه عليه السلام دعا لهذا الغلام فببركته دعائه اختار ما هو انفع له ولم يوجد مثله
في غيره كذا في المبسوط والامور المعترضة على الاهلية نوعان سماوي
وهو ما يثبت من قبل الشرع بلا اختيار العبد فيه ولهذا نسب الى السماء
لانه خارج عن قدرة العبد قدم السماوي على المكتسب لان الظهر في المعارضة
لخروجه عن اختيار العبد وهو الصغر ذكر الصغر في العوارض مع انه
ثابت باصل الخلقة لان الصغر ليس في ماهية الانسان فكان امرا عارضا
وهو اي الصغر في اول احواله كالجنون لانه عديم العقل كالمجنون بل ادنى

حالا منه لانه قد يكون للمجنون تميز وفرق آخر ان المجنون ليس له حد والصغر
له حد حتى اذا اسلمت امراة الصبى يؤخر العرض الى ان يعقل لانه اذا لم
يؤخر بل عرض على ابويه فابيا تقع الفرقة ويطالب بالمهر فى الحال والفرقة
والمطالبة عهدة وهو ليس من اهلها واذا اسلمت امراة المجنون
يعرض الاسلام على ابويه فان اسلم احدهما يحكم باسلام المجنون تبعا وان
ابيا يفرق بين المجنون والمراة ولا فايدة فى تاخير العرض لان المجنون
لا نهاية له ويلزم الاضرار الكلى بالمراة وهو كونها تحت كالمعدوم لا الحجوز
لكنه اى الصغير اذا عقل فى ظهر شئ من اثار العقل فقد اصاب ضربا اى
نوعا من اهلية الاداء لا الاهلية الكاملة لبقاء صغره وهو عذر فسقط
اى بذلك العذر ما يحتمل السقوط عن البالغ من حقوق الله كالصلوة
والصوم والزكوة وساير العبادات الخالصة والكفارات فانها تحتمل السقوط
لان الله دايم منزه عن الزوال فيكون وجوب توحيده دايما صح اداه
اداه اى آمن الصبى كان فرضا لا نفلا اليه بيانه اذا امن فى صغره
لزمته الاحكام التى تترتب على صحة الايمان من حرمة الميراث ووقوع
الفرقة بينه وبين زوجته المشركة واستحقاق الميراث من المسلمين وغيرها
لا يقال لم لا يجوز ان يكون ايمانه صحيحا ويكون نفلا لا فرضا لان الايمان
لا يتنوع الى نفل وفرض وانما هو نوع واحد وهو الفرض فى وضع
عنه اى ترك الزام الاداء يعنى لو اسلم فى صغره ولم يعد كلمة الشهادة
بعد البلوغ لم يجعل مرتدا ولو كان ذلك نفلا لوجب الاداء ثانيا وجملة

لما ذكر بعض احكام الصبى على التفصيل اشار الى الحكم على وجه كلى يعنى جملة
الاحكام الكلى فى باب الصغر وحاصل احكامه ان يوضع عنه العهدة اى
يسقط عن الصبى عهدة ما يحتمل العفو قيد بانه احترازا عن الردة فانها
لا يحتمل العفو بعد زمن الاعذار والمراد بالعهدة هنا لزوم ما يوجب
التبعة المواخذة ويصح منه بان يباشره بنفسه وله اى للصبى بان
يباشر غيره لاجله ما لا عهدة فيه اى ما لا ضرر فيه كقبول الهبة ونحوه
مما هو نفع محض لان الصبا مظنة المرحمة طبعا لان كل طبع سليم
يميل الى الترحم عليه وشرعا لقوله عليه السلام من لم يرحم صغيرنا الحديث
فلا يحرم الصبى عن الميراث بالقتل اى بقتل مورثه عمدا او خطاء هذا تفريع
على قوله يوضع عنه ويستحق ميراثه لان موجب القتل يحتمل السقوط
بالعفو والاعتياض فيسقط بعذر الصبا ايضا ولان الحرمان ثبت
بطريق العقوبة وفعل الصبيان لا يصلح سببا للعقوبة لقصور الجناية
فى فعله عندنا بخلاف الكفر والرق هذا جواب سؤال يرد على قوله
فلا يحرم عن الميراث وهو ما ذكرتم ان العهدة موضوعة عن الصبى
منقوض بحرمانه عن الميراث بالكفر والرق فانه يحرم بهما عن الميراث
وهو تبعة وعهدة وجوابه ذلك ليس بطريق العقوبة جزاء من
الجناية كما فى الحرمان عن الميراث بل هو لعدم اهلية الارث لان الرق
والكفر ينافى اهلية الارث عن المسلم اما الرق فلان الوراثة خلافة
الملك واما الكفر فلقوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا

الجنون

والارث مبني على الولاية والجنون وهو آفة تحل الدماغ تبعث على الاقدام
على ما يضاد مقتضى العقل من غير ضعف في اعضايه يسقط به كل العبادات
المحتملة للسقوط كالصوم والصلوة فلا يسقط عنه ضمان المتلفات
ووجوب الارش والدية ونفقة الاقارب كما لا يسقط عن الصبي وكذا
الطلاق والعتاق والهبة وما اشبهها من المضار غير مشروع في حقه
لكنه اي الجنون اذا لم يمتد الحق بالنوم عند علمائنا الثلثة رحمهم الله استحسانا
لانه اذا لم يمتد لم يكن موجبا للحرج على المكلف في ايجاب القضاء بعد زواله
كالنوم والاغماء واذا امتد صار لزوم الاداء مؤديا الى الحرج في القضاء
لدخوله في حد التكرار وهذا الاستحسان في الجنون العارض بان بلغ عاقلا
ثم جن واما الجنون الاصلي بان بلغ مجنونا فمثل الصبا عند ابي يوسف رح
حتى لو افاق قبل مضي الشهر بعد بلوغه مجنونا او قبل تمام يوم وليلة من وقت
البلوغ لم يلزمه قضاء ما مضى وعند محمد رح وهو ظاهر الرواية هو
بمنزلة العارض وقيل الاختلاف على العكس ووجه الفرق ان الجنون اذا حصل
قبل البلوغ حصل في وقت نقصان الدماغ على ما خلق عليه من الضعف
الاصلي فكان امرا اصليا فلا يمكن الحاقه بالعدم كالصبا واما اذا حصل بعد
البلوغ فقد حصل بعد كمال الاعضاء فكان معترضا على المحل الكامل لحوق
آفة عارضة فيمكن الحاقه بالعدم عند انتفاء الحرج كالنوم والاغماء
وحد الامتداد في الصلوات ان يزيد على يوم وليلة ولكن باعتبار الصلوات
عند محمد رح يعني لم تصر الصلوات ستا لا يسقط عنه القضاء وباعتبار

الساعات عندهما حتى لو جن قبل الزوال ثم افاق في اليوم الثاني بعد الزوال
لا قضاء عنده خلافا لهما من حيث الساعات اكثر من يوم وليلة وعندهما عليه
القضاء ما لم يمتد الى وقت العصر حتى تصير الصلوة ستا وتدخل في حد التكرار
وفي الصوم باستغراق الشهر اعلم ان الامتداد يحصل بالكثرة وما لم يكن
بسبب [illegible] يمكن ضبطها اعتبرناها وهو ان يستوعب العذر وظيفة
الوقت ووقت الصلوة يوم وليلة فولاية كثرتها بدخولها في حد
التكرار ووقت الصوم وقت ممتد فاعتبر نفس الاستيعاب فيه
وفي قوله باستغراق الشهر اشارة الى انه لو افاق في جزء من الشهر ليلا
او نهارا يجب عليه القضاء وهو ظاهر الرواية وعن شمس الائمة الحلواني
انه لو كان مفيقا في اول ليلة من رمضان فاصبح مجنونا ثم استوعب
باقي الشهر لا يجب عليه القضاء وهو الصحيح لان الليل لا يصام فيه فكان
الجنون والافاقة فيه سواء ولو افاق في يوم من رمضان في وقت
النية لزمه القضاء ولو افاق بعده والصحيح انه لا يلزمه القضاء وفي
الزكوة اي الامتداد في حق الزكوة باستغراق الحول وهو الاصح لان
الزكوة لا تدخل في حد التكرار الا بدخول السنة الثانية وابو يوسف رح
اقام اكثر الحول مقام الكل تيسيرا فان اعتبار الاكثر ايسر واخف على المكلف
من اعتبار الكل لانه اقرب الى السقوط والعته وهو آفة يوجب خللا
في العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام يشبه بعض الكلام بكلام العقلاء
وبعضه بكلام المجانين فكذا ساير اموره فكان الجنون يشبه باول احوال

الصبا في عدم العقل اشبه العبيد باول احوال الصبا في وجود اصل العقل
مع تمكن قيد خلل فيه ولهذا قال المصنف رح وهو كالصبي مع العقل في
كل الاحكام حتى لا يمنع خلل صحة القول والفعل فيصح عباداته ولا
يجب عليه واسلامه وتوكله ببيع مال واعتاق عبد غيره الزام شيء فيه
مضرة فلا يطالب المعتوه في الوكالة بالبيع بتسليم المبيع ولا يرد عليه بالعيب
ولا يؤمر بالخصومة ولا يصح طلاق امرأته ولا اعتاق عبده ولو باذن
الولي ولا بيعه ولا شراؤه بدون اذن الولي واما ضمان ما استهلك من
الاموال فليس بعهدة هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان العهدة منقطعة
عن المعتوه فينبغي ان لا يجب ضمان ما استهلكه لانه من العهدة فاجاب بانه ليس من
العهدة المنفية لان المنفية عنه عهدة يحتمل العفو في الشرع وضمان المستهلك
ليس يحتمل للعفو شرعا لانه حق العبد والضمان شرع جبرا لما استهلك من
المحل المعصوم وكونه اي واداؤه اي يكون المستهلك صبيا او معتوها لا
ينافي عصمة المحل لانها ثابتة لحاجة العبد اليه فاذا بقي المحل معصوما يجب الضمان
على المستهلك بخلاف حقوق الله تعالى فانه يجب بطريق الابتلاء وذلك يتوقف
على كمال العقل ويوضع عنه اي يسقط عن المعتوه الخطاب كما عن الصبي حتى
لا يجب عليه العبادات فلا يثبت في حقه العقوبات ويولى عليه اي يثبت
الولاية على المعتوه كما ثبت على الصبي لان ثبوت الولاية من باب النظر
ونقصان العقل مظنة النظر والمرحمة لانه دليل العجز ولا يلي على غيره
اي لا يلي المعتوه على غيره لانه عاجز بنفسه ولا يثبت به قدرة التصرف

على غيره

على غيره والنسيان وهو بديهي فان كل عاقل يفرق بينه وبين غيره
ولا يحتاج الى التعريف وقيل هو معنى يعتري الانسان بدون اختياره
فيوجب الغفلة عن الحفظ لكن هذا التعريف غير مطرد لصدقه على النوم
والاغماء وقيل هو جهل ضروري اي لا يكتسب بما كان يعلم مع علمه بامور
كثيرة لا بآفة احترز بقوله مع علمه عن النوم والاغماء وبقوله لا بآفة عن الجنون
وهو لا ينافي الوجوب في حق الله تعالى فان فات الصلوة عن المكلف
بالنسيان لا يسقط الوجوب عنه ويلزم القضاء لكن النسيان اذا
كان غالبا كما في الصوم فانه غالب فيه لان النفس مائلة طبعا الى الاكل
والشرب فاوجب ذلك نسيان الصوم والتسمية في الذبيحة فان ذبح
الحيوان يوجب هيبة وخوفا للنفوس لطبعها منه ويتغير حال البشر منه
فيكثر الغفلة عن التسمية في تلك الحالة لاشتغال قلبه بالخوف وسلام الناسي
في القعدة الاولى لانها قبل السلام وليس للمصلي هيئة مذكرة انها
القعدة الاولى فيكثر النسيان فيه يكون عفوا لان النسيان من جهة
صاحب الحق بلا اختيار العبد فيه ولا يجعل اي النسيان عذرا في
حقوق العباد حتى لو اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان والنوم
وهو فترة طبيعية تحدث في الانسان بلا اختيار منه وهو عجز من استعمال
القدرة هذا ليس تعريفا للنوم اذ الاغماء يدخل فيه بل هو بيان اثر
النوم فاوجب تأخير الخطاب في حق العمل هذا نتيجة قوله وهو عجز ولم
يمنع النوم الوجوب لاحتمال الاداء بالانتباه والقضاء على تقدير عدم

الاغماء

الانتباه وينافي النوم الاختيار اصلا لانه بالتميز ولم يبق له تميز حتى بطلت
عبارته في الطلاق والعتاق والاسلام والردة والبيع والشراء ولم
يتعلق بقرائته اي قراءة النائم وكلامه وقهقهته في الصلوة حكم يعني اذا قرأ
المصلي في صلوته قائما وهو نائم لم يصح قرائته وكذا لا يعتد قيامه وركوعه
وسجوده لصدورها لا عن اختيار فكذا اذا تكلم النائم في الصلوة لم تفسد
صلوته لانه ليس بكلام واذا قهقه لا يكون حدثا وفي الخانية والخلاصة
والنوازل يفسد صلوة النائم كلام فاذا قهقه النائم في الصلوة
ذكر الحاكم انه يفسد صلوته والاغماء وهو ضرب مرض اي نوع منه يضعف
القوى ولا يزيل الحجى اي العقل بخلاف الجنون فانه يزيلها اي الجنون يزيل
العقل وهو اي الاغماء اشد من النوم حتى بطلت عبارته وهو اشد منه
اي الاغماء اشد من النوم في فوت الاختيار لان النوم يمكن ازالته
بالتنبيه بخلاف الاغماء فكان اي الاغماء حدثا بكل حال اي مصطجعا كان
او قائما او ساجدا والنوم ليس بحدث في بعض الاحوال وقد يحتمل الامتداد
يعني الاغماء قد يقصر وقد يطول فاذا قصر اعتبر بما يقصر عادة وهو النوم
فلا يسقط به القضاء فاذا طال اعتبر بما يطول عادة وهو الجنون فيسقط
القضاء كما في الصلوة اذا زاد على يوم وليلة يعني امتداده في حق الصلوة
ان يزيد على يوم وليلة باعتبار الصلوات عند محمد وباعتبار الساعات
عندهما كما بينا في الجنون وعند الشافعي رحمه من اغمي عليه وقت صلوة
كاملة لا يجب عليه القضاء لان وجوب القضاء يبتني على وجوب الاداء

ولكن

الرق هو عجز حكمي

ولكن استحسنا بحديث علي رضي الله عنه ان عمار بن ياسر رضي اغمي عليه
يوما وليلة فقضى الصلوة وابن عمر رضي الله عنهما اغمي عليه اكثر من يوم وليلة
فلم يقض الصلوة فعرفنا ان امتداده في حق الصلوة خاصة وامتداده
في الصوم نادر فلا يعتبر حتى لو كان مغمى عليه في جميع الشهر ثم افاق بعد مضيه
يلزم القضاء وفي الصلوة امتداده غير نادر فيوجب حرجا في اعتباره
والرق وهو عجز حكمي حيث لا يقدر على ما يقدر عليه الحر من الاحكام كالشهادة
والولاية والقضاء ومالكية المال وغيرها شرع جزاء على الكفر لان الكفار
لما استنكفوا عن عبادة الله ولم يتاملوا في آيات الدالة على وحدانيته
جازاهم الله تعالى بالرق وجعلهم عبيد عبيده والحقهم بالبهائم في التملك في
الاصل لكنه في اصل وضعه وابتداء ثبوته لكنه اي الرق في البقاء
صار من الامور الحكمية اي صار في حال البقاء ثابتا بحكم الشرع حكما من
احكامه من غير ان يراعي فيه معنى الجزاء حتى يبقى العبد رقيقا وان اسلم
كالخراج فانه في الابتداء يثبت بطريق العقوبة حتى لا يبتدي على المسلم
لكنه في حالة البقاء صار من الامور الحكمية حتى لو اشترى المسلم ارض خراج
لزم عليه الخراج به يصير المرء عرضة للتملك اي محلا ماخوذا من عرضة
القصاب وهي خرقة التي يمسح دسومة يده بها والابتذال اي
التصرف وهو وصف لا يتجزى اي لا يقبل التجزي ثبوتا وزوالا
كالعتق الذي هو ضده فانه قوة حكمية يصير الشخص اهلا للمالكية
والشهادة وثبوت مثل هذه القوة لا يتصور في البعض الشائع دون

البعض واما الملك فقابل للتجزي ثبوتا وزوالا فان الرجل لو باع عبده
من اثنين جاز بالاجماع وكذا الاعتاق عندهما لا يتجزى لو اعتق نصف
عبده يعتق كله لقوله عليه السلام من اعتق شقصا له في عبد عتق كله ولئلا
يلزم الاثر بدون المؤثر لان الاعتاق اذا كان متجزيا فالعتق ثبت بالكل
يلزم الاثر بدون المؤثر او المؤثر بدون الاثر ان لم يكن ثابتا في الكل او
تجزى العتق ان ثبت في البعض دون البعض الآخر وقال ابو حنيفة رحمه الله
ازالة الملك متجز بالقول لا اسقاط الرق واثبات العتق فيتوجه ما قلتم
لان نفوذ تصرف المالك باعتبار ملكه دون الرق اذ الرق الشرعي ثبوته
بالجناية على حق الله وهو شرط لبقاء الملك كالحيوة فانها شرط الملك
ثبوتا وزوالا والحيوة غير مملوكة فكان الاعتاق تصرفا في ازالة ملك
المال والعبد من حيث انه مال متجز وازالة المالية يكون اسقاطها
واسقاطها يوجب زوال الرق فيعقبه العتق لا ان يكون فعل المزيل
ملاقيا للرق فيسعى العبد عنده في باقي قيمته كشراء القريب يكون اعتاقا
بواسطة الملك لا بدون الواسطة والرق ينافي مالكية المال لقيام
المملوكية مالا فلا يتصور ان يكون مالكا للمال لان المملوكية سمة العجز
والمالكية سمة القدرة فلا يجتمعان في شخص واحد فان قلتم لم لا يجوز
ان يكون مملوكا من حيث انه مال ومالكا من حيث انه آدمي فلا تنافي
بينهما فيه لاختلاف الجهة قلنا لو قيل مالكيته من حيث انه آدمي يلزم
ان يكون المال مالكا للمال وذا لا يجوز لان المالك مبتذل والمال

مبتذل ولا يجوز ان يكون المبتذل مبتذلا في حالة واحدة وهذا الجواب
ضعيف لانا لا نم انه لا يجوز ان يكون ما هو مال مالكا للمال وانما لم يجز
لو لم يكن له جهة اخرى غير المالية واما اذا كانت فيجوز وههنا كذلك
لان العبد كما ان له جهة المالية له جهة الآدمية وهي مناط المالكية
للمال والاولى ان يتمسك بالاجماع حتى لا يملك العبد والمكاتب التسري
اي الاخذ بالسرية وهي الامة التي بوأتها واعددتها للوطء وان
اذن لهما المولى بذلك كما لا يملكان الاعتاق لانه من احكام الملك
خص المكاتب بالذكر مع ان المدبر كذلك لانه صار احق بمكاسبه فربما
يتوهم فيه ذلك جواز التسري فازال الوهم بذكره ولا ينافي [illegible]
اي من العبد والمكاتب حجة الاسلام حتى لو حجا يقع نفلا فان كان باذن
المولى لان القدرة من شرائط وجوب الحج ولا قدرة للعبد اصلا
لان منافعه للمولى وباذنه لا يخرج عن ملكه فكان اداؤه حاصلا
هو ملك غيره فلا يقع عن الفرض بخلاف سائر القرب من الصلوة
والصوم لان القدرة التي بها يحصل الصوم او صلوة الفرض
ليس للمولى بالاجماع وبخلاف الفقير اذا ادى الحج ثم استغنى حيث
يقع ما ادى عن الفرض لان ملك المال ليس بشرط لذاته وانما شرط
للتمكن عن الفرض ولا ينافي مالكية غير المال كالنكاح والدم فانه
مالك للنكاح لحاجته اليه لانه لا يملك الانتفاع بامة المولى وطئا عند
الحاجة كما لا يملك الانتفاع بمال مولاه اكلا ولبسا فليس له اهلية ملك

فلا طريق له لدفع هذه الحاجة الا النكاح وانما توقف نفاذه على اذن
المولى لان النكاح مستلزم للمهر فنفاذه بدون رضا المولى اضرار له
بلان المهر يتعلق برقبته اذ لم يوجد مال آخر يتعلق به وماليتها حق المولى
ولهذا لو اسقط حقه عن ماليته بالاعتاق نفذ النكاح الصادر من العبد
بدون اجازة فعرف ان العبد مالك للنكاح فان قلت لو كان مالكا للنكاح
لما ملك المولى جبره على النكاح قلنا انما يملك الاجبار تحصينا لملكه عن
الزنا الذي هو سبب للنقصان وكذا الرق مالك لدمه لانه محتاج
الى البقاء ولا بقاء الا به ولهذا لا يملك المولى اتلاف دمه وصح اقرار
العبد بالقصاص لانه اقرار بالدم وهو في ذلك مثل الحر ويتلف
الرق كال الحل في اهلية الكرامات الموضوعة للبشر في الدنيا احترز
بالقيد الاخير عن الكرامات الموضوعة في الآخرة فان العبد يساوي الحر
فيها لان اهليتها بالتقوى ولا رجحان للحر على العبد فيه وانما ينافيه لان
الكمال ينبئ عن العز والشرف والرق ينبئ عن الذل والهوان و
بينهما تناف كالذمة اي صلاحية الايجاب والاستيجاب وبها يمتاز عن
ساير الحيوان فيكون كرامة والولاية فانها تنفيذ القول على الغير شاء
او ابى انها كرامة لانه من باب السلطنة والحل اي حل النساء فان تعدد الفواحش
لم ير وتوسع طرق قضاء الشهوة على وجه لا يلحقه ملامة كرامة بلا شبهة
فانه التنصيف لا ينكح العبد الا امرأتين وانه اي الرق لا يؤثر في عصمة
الدم سواء كانت العصمة مؤثمة وهي التي توجب الاثم بالتعرض للدم

لا الضمان

لا الضمان ومقومة وهي التي توجب الضمان والاثم بالتعرض للدم لا الضمان
او مقومة لان العصمة المؤثمة بالايمان بالاسلام والمقومة بداره اي بالاحراز
بدار الايمان حتى لو اسلم كافر في دار الحرب يثبت له العصمة المؤثمة لا المقومة
حتى لو قتله قاتل يأثم ولم يجب عليه الدية والقصاص والعبد فيه اي في
كل واحد من الامرين كالحر اما في الايمان فظ واما في الاحراز بالدار
فلانه تبع بما يوجب الحران في هذه الدار بان اسلم او التزم عقد
الذمة وكل واحد منهما مما يثبت في حق المولى يثبت في حق العبد
فمتى صار المولى محرزا بدار الاسلام صار العبد محرزا بها وانما يؤثر في
قيمته يعني الرق يوجب نقيص قيمة الدم فيما اذا قتل عبد اخطا و
وصل قيمته خط الانسان بكمال المالكية وهي تتحقق بالحرية والذكورة
لان في مالكية المال بالحرية ومالكية النكاح بالذكورة فالاولى منتفية في
العبد فيكون ناقصا من الحر فيجب ان ينقص عن الحر قيمته ولهذا اي ولكون
العبد مثل الحر في العصمة يقتل الحر بالعبد قصاصا عندنا ولا يقتل عند الشافعي
رحه لان الحر نفس من كل وجه والعبد نفس من وجه لعدم اهلية الكرامات الانسانية
فامتنع القصاص لعدم المساواة ولا يلزم عليه قتل الذكر بالانثى مع انها
دونه في كرامات البشر ولهذا ينتقص بدل دمها عن بدل دم الذكر لان ذلك
ثبت بالنص على خلاف القياس وانا نقول نفس العبد معصومة على
سبيل الكمال ولهذا يجب القصاص بقتله اذا كان القاتل عبدا ولو
اختلفت العصمة لما وجب القصاص بقتله لان ذلك يوجب شبهة

الاباحة والقصاص لا يجب مع الشبهة والكرامات صفة زايدة لا تعلق للقصاص
بها وقد وجدت المساواة في المعنى الاصلي الذي ينبني عليه القصاص وصح
امان المأذون هذا اشارة الى جواب اشكال وهو ان يقال لا نم ان الولايات
منقطعة بالرق بدليل صحة امان المأذون في القتال وهي ولاية وجوابه يقال
انما صح امانه لانه باذن مولاه صار شريكا في الغنيمة على حسب اراء الامام
ويرضاه فان الامان تصرف في حق نفسه استقاطا فيلزمه حكم امانه قصدا ثم لزم
على غيره ضمنا لعدم التجزي ولا يسمى هذا ولاية كشهادته بهلال رمضان فانه
يصح في حق نفسه قصدا ثم في حق غيره ضمنا قيد بالماذون لان في
امان المحجور عن القتال اختلاف عند ابي حنيفة رح لا يصح لانه لا حق له في الجهاد
حتى يكون مسقطا عن نفسه وعند محمد والشافعي رحهما يصح امانه لانه مسلم من
اهل نصرة الدين والامان نصرة لانه قد يكون فيه مصلحة للمسلمين والفاظ الامان
قوله لا تخف ولك عهد الله او ميثاقه وباقي الكلام ذكره في السير الكبير واقراره
اي صح اقرار العبد ماذونا كان او محجورا بالحدود والقصاص اي بما يوجب
الحدود والقصاص لان العبد كالحر في حق دم فاقراره صادف في حق
حق نفسه فكان صحيحا كاقرار الحر واتلاف مالية التي هي حق المولى بطريق الضمان
والسرقة المستهلكة اي صح اقرار المأذون بالسرقة حتى وجب القطع لانه في
الاقرار على نفسه كالحر ولا ضمان عليه لان القطع مع الضمان لا يجتمعان اراد
بالسرقة المسروق مجازا او القائمة حتى يرد المال على المسروق منه لان اقراره
بالمال لانه حق نفسه وهو الكسب وفي المحجور اختلاف يعني اذا اقر المحجور

بالسرقة فان كان المال هالكا قطع فلا ضمان وان كان قايما ان صدقه المولى
قطع ويرد اما اذا كذبه ففيه اختلاف قال ابو حنيفة رح يقطع ويرد المال
اقراره بالقطع ثابت في حق نفسه وهو القطع صح في حق مولاه تبعا وقال
ابو يوسف يقطع ولا يرد ويضمن مثله بعد العتاق لان اقراره تضمن
شيئين حقه وحق مولاه فيصح الاول لعدم التهمة ولم يصح الثاني للتهمة
وقال محمد رح لا يقطع ولا يرد بل يضمن بعد العتاق لان اقراره بالمال
باطل في حق المولى لان ما في يده لمولاه ولا قطع في مال المولى والمرض
وهو حالة للبدن يزول بها اعتدال الطبيعة وانه اي المرض لا ينافي
اهلية الحكم اي اهلية وجوب الحكم سواء كان من حقوق الله تعالى او العباد
والعبارة اي لا ينافي اهلية العبارة لان المرض لا يخل في العقل ولا يمنعه
عن استعماله حتى صح نكاح المريض وطلاقه وساير ما يتعلق بالعبارة
ولكنه اي لكن المرض لما كان سبب الموت بترادف الالام وانه اي الموت
عجز خالص كان المرض من اسباب العجز فشرعت العبادات عليه بقدر المكنة
حتى يصلي قاعدا اذا لم يقدر على القيام ومستلقيا ان لم يقدر على القعود
ولما كان الموت علة الخلافة اي خلافة الوارث او الغرماء في المال
لان اهلية الملك تبطل بالموت فيخلفه اقرب الناس اليه والذمة
تخرب بالموت فيصير المال الذي هو محل قضاء الدين مشغولا بالدين
كان المرض من اسباب الحجر على المريض بقدر ما يتعلق به صيانة للحق
اي حق الوارث وهو الثلثان وحق الغريم وهو قدر الدين اذا

اتصل المرض بالموت مستندا الى اوله اي اول المرض لان علة الحجر مرض
مميت واذا اتصل به الموت صار المرض من اوله موصوفا بالاماتة لان
الموت يحصل بترادف الالام وكل جزء من المرض موجب للالم فكان الحكم
المتعلق به اذا سرت الى الموت كالموت معنى فالى كلها دون الاخرة
ثم لا يوثر المرض فيما لا يتعلق به حق غريم ووارث كالنكاح بمهر المثل
فانه صحيح منه لانه من الحوائج الاصلية وحقهم يتعلق فيما يفضل عن حاجته
الاصلية فيصح في الحال كل تصرف يحتمل الفسخ كالهبة والمحاباة ثم ينقض
ان احتيج اليه اي الى النقض عند تحقق الحاجة بان اتصل بالموت هذا متفرع
على قوله اذا اتصل به الموت يعني لما كان ثبوت الحجر بسبب المرض عند اتصاله
بالموت صح من المريض في الحال كل تصرف يحتمل الفسخ كالهبة والمحاباة
لان ثبوت المرض الحجر قبل اتصاله بالموت مشكوك فيها فيكون الحجر
ايضا مشكوكا فيه ولا يثبت الحجر فوجب القول بصحة كل تصرف يحتمل
الفسخ في الحال عملا بما هو الظاهر في الحال وليس منه فوات حق الغريم
والوارث على تقدير تبيين كونه محجورا عليه لامكان النقض وما لا
يحتمل الفسخ جعل كالمعلق بالموت اي كالمدبر كالاعتاق اذا وقع على
حق غريم بان اعتق عبدا من ماله المستغرق بالدين او وارث بان
اعتق عبدا قيمته زائد على الثلث فكم من المعتق حكم المدبر قبل الموت فيكون
عبدا في جميع الاحكام المتعلقة بالحرية من الكرامات واما اذا لم يقع الاعتاق
على حق غريم او وارث بان كان في المال وفاء الدين او يخرج من الثلث

فينفذ

فينفذ المعتق في الحال لعدم تعلق حق احد به بخلاف اعتاق الراهن حيث
ينفذ لان حق المرتهن في اليد اي في ملك اليد دون الرقبة هذا اشارة
الجواب نقض وهو ان يقال ما ذكرتم في عدم نفاذ اعتاق المريض
اذا كان واقعا على حق الغريم او الوارث موجود في اعتاق الراهن
فان اعتاق عبده تعلق به حق المرتهن فلو كان ما ذكرتم صحيحا لما نفذ
اعتاقه والجواب ان يقال لا نسلم وجود ما ذكرتم في اعتاق الراهن وذلك
لان المانع في اعتاق المريض تعلق حق الغريم والوارث بملك الرقبة و
تعلق حق المرتهن بملك اليد وصحة الاعتاق تبتني على ملك الرقبة دون
اليد بدليل صحة اعتاق الابق والحيض والنفاس فانهما لا يعدمان اهلية
لا اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء فكان ينبغي ان لا يسقط بهما الصلوة
كما لا يسقط الصوم لكن الطهارة للصلوة شرط وفوت الشرط يفوت
الاداء وقد جعلت الطهارة عنهما شرطا لصحة الصوم نصا بخلاف القياس
اذ الصوم يتادى بالحدث والجنابة لولا النص وهو قوله عليه السلام
تدع الحائض الصوم ايام اقرائها فان قيل ينبغي ان يكون النفاس
مسقطا لقضاء الصوم اذا استوعب الشهر كما في الصلوة قلنا وقوعه
في وقت الصلوة من النوادر فلا يبنى الحكم عليه كالنوم اذا استوعب
الشهر فان قيل الجنون مسقط للقضاء وان كان وقوعه في وقت
الصوم من النوادر قلنا الجنون يعدم الاهلية اصلا فكان القياس
ان يسقط وان لم يستوعب الا انا تركناه بالاستحسان اذا لم يستوعب

يعدل م

واما النفاس فلا يخل بالاهلية فلا يوجب سقوط القضاء فلزم القضاء
مع انه لا حرج في قضائه اي الصوم بخلاف الصلوة ففي قضائها حرج والكو
فانه ينافي احكام الدنيا فانه ينافي التكليف حتى بطلت الزكوة وساير القرب عنه
اي عن الميت بفوات غرضه وهو الاداء عن اختيار فلا يجب اداءها من
التركة خلافا للش فعنده يجب بناء على ان الفعل هو المقصود عندنا في حقوق
الله وعنده المال هو المقصود لا الفعل حتى لو ظفر الفقير بمال الزكوة كان
له ان يأخذه مقدار الزكوة عنده كما في دين العباد وعندنا ليس له ولاية
الاخذ وانما يبقى عليه المأثم لا غير لان المأثم من احكام الاخرة وهو ملحق بالاحياء
في تلك الاحكام اذا عرفت هذا فاعلم ان جميع الاحكام على نوعين احكام
الدنيا واحكام الاخرة والاول على اربعة اقسام احدها الذي هو من
باب التكليف كوجوب الصلوة وغيرها والثاني ما شرع على العبد لحاجة غيره و
الثالث ما شرع له لحاجته والرابع ما شرع له لحاجة لكن لا يصلح لحاجة الميت
والموت ينافي القسم الاول من احكام الدنيا لان التكليف من باب القدرة
وهي منتفية عنه والى هذا القسم اشار بقوله مما فيه تكليف الى قوله الا المأثم
والى الثاني اشار بقوله وما شرع عليه اي على الميت من الاحكام لحاجة
غيره وهذا على نوعين الاول ما يكون متعلقا بعين من الاعيان والثاني
ما يكون متعلقا بذمته وان كان حقا متعلقا بالعين كالمرهون
والمستاجر والمبيع والوديعة فان حق الراهن متعلق بالمرهون
وحق الاجير بالمستاجر وكذا في غيرهما ومقصود صاحب الحق هو تلك العين

لان حوائجه تبقى بالمال والفعل تبع يبقى ببقائه اي ببقاء ذلك العين بعد
موته من كان العين في يده ولهذا لو ظفر به كان له ان يأخذه وان كان الامر
المشروع عليه لحاجة غيره دينا لم يبق بمجرد الذمة حتى يضم اليه مال اي مال الذمة
على ما دليل المذكور او ما يؤكد به الذمة وهو ذمة الكفيل لان ضعف الذمة
بالموت فوق ضعفها بالرق لان الرق يرجى زواله والموت لا يرجى زواله
عادة فلما لم يحتمل ذمة العبد بدون انضمام مالية الرقبة او الكسب لا
يحتمل ذمة الميت بالطريق الاولى ولهذا اي ولاجل ان ذمة الميت لا يحتمل
الدين بنفسها قال ابو حنيفة رحمه ان الكفالة بالدين عن الميت المفلس
لا يصح اذا لم يبق كفيل لان الذمة لما خربت لا يحتمل الدين بنفسها صار
الدين كالساقط في احكام الدنيا لفوات محله وقد سقطت المطالبة
ههنا لامتناع المطالبة بالدين اذا لم يبق له مال ولا كفيل يطالب به
بخلاف العبد المحجور يقر بدين ثم يكفل عنه رجل فانه يصح وان لم يكن العبد
مطالبا به فهذا نقض على التعليل المذكور وهو ان ما ذكرتم من الدليل
على عدم صحة الكفالة عن الميت المفلس موجود في العبد المحجور المقر
بالدين لانه ضعيف الذمة وغير مطالب بالدين الذي اقر به فيكون
في حكم الساقط وقد صحت الكفالة عنه فلا يكون ما ذكرتم صحيحا
اشار الى جوابه بقوله لان ذمته في حقه كاملة لحيوته والمطالبة ثابتة
ايضا في الجملة اذ يتصور ان يصدقه مولاه او يعتقه فيطالب في الحال
ولما تصورت المطالبة في الحال صح التزامها بالكفالة ثم اذا صحت الكفالة

يؤخذ الكفيل به في الحال وان كان الاصيل وهو العبد المحجور غير مطالب في الحال
لان تاخير المطالبة على الاصيل لكونه مملوكا للمولى وغيره لا لنقص في الدين وهذا
المعنى معدوم في الكفيل فيطالب به في الحال وقالا يصح الكفالة عن الميت
المفلس لان الموت لم يشرع مبرئا عن الدين ولو برئ لما حل الاخذ من
المتبرع ولهذا يطالب به في الاخرة اتفاقا الا انه عجز عن المطالبة لافلاس
الميت وعدم قدرته على الاداء والعجز عنها لا يمنع صحة الكفالة كالكفالة
عن حي مفلس قال بعض الشارحين ههنا قسم آخر وهو ان يكون
شرع عليه لحاجة غيره بطريق الصلة كنفقة المحارم وصدقة الفطر
والزكوة ونحوها يسقط بالموت وللقائل ان يقول لا فائدة فيما
ذكره سوى التكرار لانه بين المصنف حكم بطلان الزكوة وساير
القربات بالموت قبيل هذا وان كان حقا له اي المشروع حقا للميت
بقي له اي لاجل ما ينقضي بالحاجة ولهذا اي لاجل ما ينقضي به حاجته بعد
موته قدم تجهيزه لان حاجته الى التجهيز اقوى من قضاء الدين ثم ديونه
قدم قضاء الدين على الوصية لان الحاجة اليه اسبق لانه واجب والوصية
تبرع فكان اسقاط الواجب اهم ثم وصاياه من ثلثه لان حاجته اليه
اقوى من حاجته الى الميراث ثم وجب الميراث بطريق الخلافة عنه نظرا له
لقوله عليه السلام ان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون
الناس فيصرف الى من يتصل به نسبا اي قرابة او سببا او زوجية
او دينا بلا نسب ولا سبب كعامة المسلمين فهو يوضع في بيت المال

بقي

ليقضى به حوائج المسلمين ولهذا اي ولاجل ان الموت لا ينافي الحاجة بقيت
الكتابة بعد موت المولى وحاجته اليها ليحصل له الولاء وبدل الكتابة
وهي بعد موته باقية وبعد موت المكاتب عن وفاء اي ثبتت الكتابة
بعد موت المكاتب عن وفاء وهو ان ترك مالا وافيا لبدل الكتابة لحاجته
الى تحصيل الحرية حتى يكون ما بقي عنه ميراثا لورثته ويعتق اولاده المولودون
والمشترون في حال كتابته فيعتق في اخر جزء من حيوته ولا ينادى في
القبر باسم ولده بتعيير الناس اباه بعرق الناس اليه قال عليه السلام
يؤذي الميت في قبره ما يؤذي به اهله قلنا هذا معطوف على قوله بقيت
تغسل المراة زوجها في عدتها لبقاء ملك الزوج في العدة لان المالكية
شرعت لرفع حاجة المالك والمالك ههنا وهو الزوج محتاج الى الغسل
بخلاف ما اذا ماتت المراة حيث لا يغسلها زوجها لانها مملوكة وقد
بطلت اهلية المملوكية بالموت كما قلنا انها شرعت لقضاء حاجة المالك
ولا يقدر على قضاء حوائجه من المملوك بعد الموت فلا يبقى بعده الا ترى
انه لا عدة عليه بعدها وقال الشافعي رحمه الله يغسلها زوجها كما تغسل
زوجها لقوله عليه السلام لعائشة رضي الله عنها لو مت لغسلتك
جوابه ان معنى غسلتك قمت باسباب غسلك وما لا يصلح لحاجته
اي لحاجة الميت كالقصاص لانه شرع لدرك الثار وهو العفو
وتشفي الصدور ولابقاء الحيوة على الاولياء بدفع شر القاتل فالميت
لم يبق اهلا لهذه الاشياء ووقعت الحاجة على اوليائه الى اوليائه

الميت من وجه لانتفاعهم بحيوته فاوجبنا القصاص للورثة ابتداء
يعني لا يثبت للميت اولا ثم ينتقل اليهم كسائر الحقوق بل يثبت لهم ابتداء
لحصول التشفي لهم دون الميت والسبب انعقد للميت لان التلف
حيوته فكان ينتفع بحيوته اكثر من انتفاع اوليائه فكانت الجناية واقعة
في حقه فينبغي ان يجب القصاص له من هذا الوجه لكن الميت لما خرج عن اهلية
الوجوب له وجب ابتداء للولي القائم مقامه على سبيل الخلافة يؤيده
قوله تعالى ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا فيصح عفو المجروح
باعتبار ان السبب انعقد للمورث وعفو الوارث قبل موت المجروح
لان الحق باعتبار نفس الواجب للوارث وقال ابو حنيفة رح ان القصاص
غير موروث اي لا يثبت على وجه يجري فيها سهام الورثة بل يثبت ابتداء
للورثة بما قلنا وهو ان الغرض درك الثار وذلك يرجع الى الورثة فان
قلت على هذا ينبغي ان لا يجوز استيفاء القصاص الا بحضور الكل وليس
كذلك ولو عفى احدهم بطل قلنا القصاص واحد لا يحتمل التجزي فيثبت
لكل واحد كولاية الانكاح للاخوة فاذا بادر احدهم واستوفى لا يبقى
شيء للآخرين لانه تصرف في خالص حقه وقال ابو حنيفة رح للكبير ولاية
الاستيفاء قبل كبر الصغير وانما لا يملك الكبير اذا كان فيهم كبير غائب
لاحتمال العفو عن الغائب ورجحان جهة وجود العفو لانه مندوب
ولا عبرة بتوهم العفو بعد البلوغ لان فيه ابطال حق الكبير
بالاحتمال وقالا القصاص موروث ثمرة الخلاف يظهر فيما اذا

كان بعض الورثة غائبا واقام الحاضر البينة عليه فعنده لما لم يكن موروثا
كلف الغائب بان يعيد البينة عند حضوره ولا يقضى لهما بالقصاص قبل
الاعادة فيحبس القاتل حين اقام الحاضر البينة عليه الى ان يحضر الغائب
فيعيد البينة وعندهما لما كان موروثا لا يحتاج الى اعادة البينة
عند حضور الغائب لان احد الورثة انتصب خصما عن الميت ومن
اقام خصم بينة لم يجب اعادتها واذا انقلب القصاص مالا بالصلح
او بعفو البعض صار موروثا حتى تقضى ديونه منه وتنفذ وصاياه
لان موجب القتل هو القصاص لانه المثل من كل وجه فكان الاصل
ان يجب للميت لانه مقابل لتفويت حيوته الا انه لا يصلح لحاجة الميت
بعد انقضاء حيوته فاثبتناه للورثة ابتداء لهذا المانع والدية
خلف عن القصاص الا انه صالح لدفع حاجة الميت فاثبتناه
للميت لعدم المانع والخلف هنا فارق الاصل كالتيمم فارق الوضوء
في اشتراط النية ووجب القصاص للزوجين لان الدية لما كان
القصاص ثابتا للورثة ابتداء عنده ومنتقلا اليهم من الميت عندهما
وجب القصاص للزوجين عندهم بناء على الاصلين لان الزوجية
تصلح سببا لدرك الثار لان المحبة بالزوجية تكون مثل المحبة بالقرابة
فيثبت لهما استحقاق الميراث كما يثبت بها استحقاق الارث في الدية
في القصاص
عندهم وقال مالك رح لا يرث الزوج والزوجة من الدية لان وجوبها
بعد الموت والزوجية تنقطع بالموت قلنا روي ان النبي عليه السلام

امر الضحاك رضي الله عنه بان يورث امراة اشيم من عقل زوجها اشيم وهو
مذهب عامة الصحابة رضي الله عنهم وله حكم الاحياء في احكام الاخرة وهي على اربعة
انواع ما يجب له على الغير من الحقوق المالية والمظالم وما يجب عليه من
الحقوق والمظالم وما يلقاه من ثواب بواسطة الطاعات وما يلقاه
من عقاب بواسطة المعاصي والتقصير في العبادات فله في جميع هذه
الاحكام حكم الاحياء لان القبر للميت في حكم الاخرة كالمهد للطفل في حق
حيث انه وضع للخروج ومكتسب وهو معطوف على قوله سماوي
اما العوارض سماوية ومكتسبة وهو ما يكون لاختيار العبد في حصوله
مدخل وهو على ما ذكره المصنف رحمه الله انواع سبعة الاول الجهل وهو معنى يضاد
العلم عند احتماله عادة قيدنا بقولنا عادة لان الدابة لا يوصف بالجهل
لعدم احتمال العلم منه عادة وان كان يجوزه العقل وانما جعل عارضا مع
انه امر اصلي قال الله تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا
لكونه خارجا عن حقيقة الانسان او لانه لما كان قادرا على ازالته باكتساب
العلم جعل تركه اكتسابا للجهل واختيارا له وهو انواع جهل باطل لا يصلح
عذرا في الاخرة كجهل الكافر بعد وضوح الدلائل على وحدانية الله تعالى
والمعجزات على رسالة الرسل فان انكاره بمنزلة انكار المحسوس فلذلك
لم يجعل جهل الكافر عذرا بوجه قيد بقوله في الاخرة لانه ربما جعل عذرا
في احكام الدنيا فان الكافر الذمي لما التزم عقد الذمة دفع جهله عنه
عند عذاب القتل في الدنيا وان لم يدفع عنه عذاب الاخرة وجهل صاحب

الاول الجهل

الهوى اي صاحب البدعة في صفات الله تعالى كجهل من انكر حشر الاجساد
وانكر كونه تعالى عالما بالاختيار وفي احكام الاخرة مثل جهل المعتزلة
بعذاب القبر والشفاعة لاهل الكبائر وهذا النوع من الجهل دون جهل
الكافر لكنه لا يكون عذرا في الاخرة لانه مخالف للادلة القطعية وجهل
الباغي وهو الذي خرج عن طاعة الامام الحق ظانا انه على الحق والامام
على الباطل متمسكا بدليل فاسد وان لم يكن له تاويل فحكمه حكم اللصوص
وهذا لا يكون عذرا في الاخرة لان الدلائل واضحة على كون الامام
العادل على الحق حتى يضمن مال العادل ونفسه اذا اتلفه اذا لم يكن له
منعة لانه حينئذ يمكن الزامه بالدليل والجبر على الضمان واذا كان له منعة
لا يؤاخذ بضمان ما اتلفه بعد التوبة كما لا يؤاخذ اهل الحرب بعد الاسلام
وجهل من خالف في اجتهاده الكتاب كحل متروك التسمية عمدا قياسا
على متروك التسمية ناسيا فانه مخالف لقوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله
عليه والسنة كالفتوى ببيع امهات الاولاد فان داود الاصفهاني و
من تابعه ذهبوا الى جواز بيعها لحديث جابر رضي الله عنه كنا نبيع امهات
الاولاد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو مخالف للحديث
المشهور وهو قوله عليه السلام ايما امراة ولدت من سيدها فهي معتقة
عن دبر منه ونحوه مثل جواز القضاء بشاهد ويمين فانه مخالف
للحديث المشهور وهو قوله عليه السلام البينة للمدعي واليمين على من انكر والثاني
الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح اي في موضع يتحقق فيه اجتهاد صحيح

بان لا يكون مخالفا للكتاب او السنة او في موضع الشبهة اي موضع يكون
فيه اشتباه على وفق تصور الجاهل وان لم يكن فيه اجتهاد صحيح وانه من
النوع الاول بقسميه يصلح عذرا او شبهة دارئة والكفارة كالمحتجم اي
كجهل المحتجم اذا افطر على ظن انها اي الحجامة فطرته وظن انه على كونه مفطر
الاكل بعده لا يلزم الكفارة لفساد صومه بالحجامة فان جهله عذر
لانه ظني في موضع الاجتهاد عند الاوزاعي الحجامة تفطر الصوم فلا
يلزم الكفارة بهذه الشبهة كذا ذكره المصنف رحمه في شرحه ولكن
قال الشيخ الامام رحمه ولو سمع فقيها ولم يبلغه الحديث وهو
قوله عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم او بلغه وعرف تاويله وجبت عليه الكفارة
لان ظنه حصل في غير موضعه فان انعدام الصوم بوصول الشئ الى باطنه
ولم يوجد واما اذا استفتى فقيها يعتمد على فتواه فافتاه بالفساد
وافطر بعده عمدا لا تجب الكفارة لان على العامي التقليد بالمفتي وان
كان مخطئا وكمن زنى هذا مثال لموضع الشبهة اي كجهل من زنى
بجارية ولده على ظن انها تحل له فان الحد لا يلزم لان الاملاك بين الاباء
والابناء متصلة فينتفع احدهما بمال الآخر فصار شبهة في سقوط
الحد بخلاف جارية اخيه فانه لو زنى بها وقال ظننت انها تحل لي
لا يسقط الحد لان منافع الاملاك متباينة عادة الثالث الجهل
في دار الحرب من مسلم لم يهاجر الينا وانه اي الجهل بالشرائع يكون
عذرا حتى لو لم يصل ولم يصم مدة ولم تبلغ اليه الدعوة لا يجب عليه قضاؤهما

لان دار الحرب ليست بمحل شهرة احكام الاسلام بخلاف الذمي اذا اسلم
في دار الاسلام يجب عليه قضاء الصلوة وان لم يعلم بوجوبها
لانه متمكن من السؤال عن الاحكام الاسلام وترك السؤال تقصير
منه فلا يكون عذرا ويلحق به اي بالجهل من المسلم بدار الحرب جهل
الشفيع في ان دليل العلم خفي في حقه لانه ربما تقع البيع ولم يشتهر
حتى اذا علم الشفيع بالبيع بعد زمان يثبت حق الشفعة وجهل
الامة بالاعتاق يعني الامة المنكوحة اذا ثبت فيها الخيار وان لم يعلم
بالاعتاق لان المولى قد استبد به ولا يوقف عليه قبل الاخبار
او بالاخبار يعني اذا علمت بالاعتاق ولم يعلم ان لها الخيار شرعا
كان الجهل عذرا لانها مشغولة بخدمة المولى فلا تتفرغ لمعرفة احكام
الشرع وجهل البكر بانكاح الولي يعني اذا زوج الصغير او الصغيرة
غير الاب والجد يصح النكاح ويثبت لهما الخيار بالبلوغ كان الجهل
منهما عذرا لخفاء الدليل اذ الولي قد يستبد في الانكاح وان علما
النكاح ولم يعلما بان لهما الخيار لم يعذرا حتى لو سكتا يكون ذلك
رضا بالنكاح لان ثبوت الخيار معلوم والمانع من التعلم معدور
وجهل الوكيل والمأذون بالطلاق اي يلحق جهلهما بجهل المسلم
في دار الحرب يعني اذا لم يعلما بالوكالة والاذن وتصرفا قبل بلوغ
الخبر اليهما لم ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى وضده يعني وجهلهما
بالعزل والحجر كذلك حتى لو تصرفا قبل العلم بالحجر والعزل تنفذ تصرفهما

على الموكل والمولى لان حجرهما عذر لخفاء الدليل اذ الموكل والمولى قد
يستبدان في التصرف فلا يعلم الوكيل والماذون والسكر اى الثاني من العوارض
المكتسبة السكر وهو ان كان من مباح يعني ان حصل السكر من شرب شيء
مباح كشرب الدواء مثل البنج والافيون للتداوي وشرب المكره الخمر بالقتل
او بقطع العضو والمضطر اى كشرب المضطر الخمر للعطش فهو كالاغماء يعني
لما كان السكر في هذه الصور بطريق مباح نزلناه منزلة الاغماء فجعلناه
مانعا صحة الطلاق والعتاق وساير التصرفات اعلم ان في الاكراه والمضطر بحثا
وكثير من العلماء ذكروا البنج من امثلة المباح مطلقا وذكر قاضي خان رحمه الله في
فتاواه وسفيان الثوري في شرح الجامع الصغير نقلا عن ابي حنيفة رحمه الله
ان الرجل اذا كان عالما بتاثير البنج في العقل فاكل يصح طلاقه وعتاقه
وهذا يدل على انه حرام وان كان السكر من المحظور اى من شرب حرام كالخمر
والمطبوخ ادنى طبخ فلا ينافي الخطاب بالاجماع يدل عليه قوله تعالى لا تقربوا
الصلوة وانتم سكارى فهذا الخطاب ان كان في حال السكر فهو المط وهو
ان لا يكون منافيا له وان كان في حال الصحو يكون المعنى اذا سكرتم
فلا تقربوا الصلوة لان الحال شرط فيصير كقول الحكيم للعاقل اذا جننت فلا تفعل
كذا وهو فاسد لان اضافة الخطاب الى حال منافي له لا يجوز فيلزمه
احكام الشرع ويصح عبارته في الطلاق والعتاق والبيع والشراء والاقرار
لا الردة عطف على قوله في الطلاق يعني اذا لم يعلم السكران بكلمة الكفر
لا يحكم بكفره لان الردة تبتني على تبدل الاعتقاد والسكران غير معتقد

بالبقول والاقرار بالحدود الخالصة يعني لو اقر بشرب الخمر او بالزنا لا يحد
لان الرجوع عن الاقرار بالحد والخالصة لله تعالى جايز اذ لا مكذب له وقد
وجد دليل الرجوع وهو السكر لان السكران لا يثبت على شيء فاقيم
السكر مقام الرجوع وانما قيد بالاقرار بالحدود لانه لو زنى في سكره
يحد اذا صحي اذ السكران يواخذ بافعاله وقيد الحدود بالخالصة لانه لو
اقر بالقذف والقصاص يواخذ بالحد والقود لان الرجوع لا يصح فيهما
لوجود المكذب والهزل اى الثالث من العوارض المكتسبة الهزل وهو
في اللغة اللعب وفي الاصطلاح ما ذكره المص وهو ان يراد بالشيء ما لم يوضع
له ولا ما صلح له اللفظ استعارة يعني الهزل عبارة عن ان يراد باللفظ
معنى لا يكون اللفظ موضوعا له ولا يكون صالحا لان يراد به ذلك المعنى
على سبيل الاستعارة اعلم ان في هذا التعريف تطويلا اذ الاخصر ان
يقال وهو ان يراد بالشيء غير ما وضع له ولا مناسبة بينهما والقيد الاخير
احتراز عن المجاز وخللا ايضا لان قوله ولا ما صلح له ان كان معطوفا
على قوله ما لم يوضع كان عليه ان يقول وغير ما صلح له وان كان معطوفا
على ما لم يوضع كان ينبغي ان يقول ولا ما صلح فان قلت التعريف صادق
على اطلاق لفظ المسبب على السبب فانه ليس بموضوع له ولا يصلح
له استعارة ايضا مع انه ليس بهزل قلت لا نسلم انه ليس بهزل لانه اراد
به معنى لا يفيد وخارج عن المقصود وهذا هو المراد من الهزل وهو ضد
الجد وهو ان يراد بالشيء ما وضع له او ما صلح له اللفظ استعارة وانه

الى واختيار الحكم اي حكم ما يهزل به والرضاء به ولا بناء في الرضاء بالمباشرة
اي بمباشرة ما هزل به واختيار المباشرة لان لفظ الهازل انما هو برضاه
واختياره صحيح لكنه غير قاصد ولا راض بحكمه فصار الهزل في جميع التصرفات
بمعنى خيار الشرط في حكم المبيع من حيث ان خيار الشرط في البيع يعدم الرضا بحكم
البيع ولا يعدم الرضا بنفس البيع ولكن بينهما فرق من حيث ان الهزل
يفسد البيع وخيار الشرط لا يفسده وشرطه اي شرط الهزل ان يكون صريحا
مشروطا باللسان بان يذكر العاقدان انهما هازلان في العقد ولا يثبت بدلالة
الحال الا انه لم يشترط ذكره في العقد بخلاف الشرط لان غرضهما من البيع
هازلا ان يعتقد الناس ذلك وليس ببيع في الحقيقة وهذا لا يحصل بذكره
في العقد والتلجئة وهي التي تلجئك الى ان تاتي امرا باطنه بخلاف ظاهره والهزل
اعم منه لان التلجئة انما يكون عن اضطرار والاظهر انهما سواء في الاصطلاح
ولهذا قال فخر الاسلام التلجئة هي الهزل كالهزل في ان كلا منهما ينافي الرضا
بالحكم لا ينافي الاهلية اي اهلية صحة العبارة ولو كان منافيا لها
لما صح النكاح معه وقد قال عليه السلام ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح و
الطلاق واليمين فان تواضعا على الهزل باصل البيع اي اتفق العاقدان
في السر بان يظهرا العقد بين الناس ولا يكون بينهما عقد واتفقا على البناء
اي اتفقا على ان يبنيا العقد على ملك المواضعة يفسد البيع غير موجب للملك
وان اتصل به القبض حتى لو كان المبيع عبدا فاعتقه المشتري بعد قبضه لا
ينفذ لعدم الملك لعدم الرضا بخلاف سائر البيوع الفاسدة فان الرضا

وا

والتلجئة

موجود فيها كالبيع بشرط الخيار ابدا يعني صار اتفاقهما على الهزل كشرط الخيار
لهما ابدا وهو يمنع ثبوت الملك في البيع الصحيح ففي الفاسد اولى وان اتفقا
على الاعراض عن المواضعة المتقدمة وعقد البيع على سبيل الجد فالبيع
صحيح والهزل باطل وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء عند البيع من البناء
على المواضعة والاعراض عنها او اختلفا في البناء والاعراض اي قال
احدهما عقدنا على المواضعة المتقدمة وقال الاخر عقدنا على سبيل
الجد فالعقد صحيح عند ابي حنيفة رح لان الصحة هو الاصل في العقود فيحمل عليها
ما لم يوجد مغير ولم يوجد اذا اتفقا على انهما لم يحضرهما شيء واما اذا
اختلفا فمدعي الاعراض متمسك بالاصل فيكون القول قوله خلافا لهما اي لصاحبيه
وجعل ابو حنيفة رحمه الله صحة الايجاب اولى لما ذكرنا ان الصحة هو الاصل وهما اعتبرا
المواضعة المتقدمة لان البناء عليها هو الظاهر لئلا يكون اشتغالهما
بالمواضعة عبثا فان عورض بان كون الاصل هو الصحة يرجح ما قال الا سبق
الهزل قلنا لا نسلم انه عبث اذ يجوز ان يكون لم يوجد حالة العقد مصلحة اخرى
على ان لا يصنع العقد الجد شرعا وعقلا وان كان ذلك اي المواضعة في القدر
اي قدر البدل هذا هو القسم الثاني من المواضعة صورته ان يتواضع العاقدان
على ان يكون البيع في الظاهر بالفين ويكون الثمن في الباطن الفا وهذا
القسم ايضا على اربعة اقسام وان اتفقا في صورة المواضعة في القدر
على انه لم يحضرهما شيء من البناء والاعراض او اختلفا فالهزل باطل والتسمية
صحيحة عنده وعندهما العمل بالمواضعة واجب والالف الذي هزلا به باطل

وهذا بناء على ما تقدم من اصلهما وان اتفقا على البناء على المواضعة السابقة
فالثمن الفان عنده اى عند ابى حنيفة رحمه الله في اصح الروايتين عنه لانه لو عملنا
بالمواضعة يكون الثمن الفا كاملا فيفسد العقد لان الالف الذى هو غير داخل
في العقد يكون قبوله شرطا في البيع فيفسد كما لو جمع بين حر وعبد فوجب ان
العمل بالجد في اصل العقد ويكون الثمن الفين تصحيحا للعقد ولهما ان غرضهما
من ذكر الالف الذى هو زائد على السمعة لا جعله مقابلا بالبيع فكان ذكره و
السكوت عنه سواء كما في النكاح وقولهما رواية عنه وان كان ذلك
اى الهزل واقعا في الجنس اى جنس العوض بان تواضعا على البيع بماية
دينار ويكون الثمن في الواقع ماية درهم فالبيع جائز على كل حال سواء
اتفقا على الاعراض او على البناء او على ان لم يحضرهما شيء او اختلفا
في الاعراض والبناء استحسانا والقياس ان يكون البيع باطلا لانه
هزل بلا ثمن وجه الاستحسان ان البيع لا يصح بلا تسمية البدل وهما جادان
في اصل العقد فلا بد من التصحيح وذلك لا يمكن الا بما سميا والفرق لهما
لان المواضعة في القدر والمواضعة في الجنس حيث اعتبر التسمية في الاول
وجعلا البيع منعقدا بالفين والمواضعة في الثاني وجعلا البيع منعقدا
بماية دينار انه امكن العمل ثم بالمواضعة مع الجد في اصل العقد الاول لان
الاعتبار المواضعة ثم يبقى من المسمى ما يصلح ثمنا وهو الالف فينعقد
به وان كان الثمن الفين اذ الالف موجود في الفين واشتراط قبول
الالف الاخر شرط لا طالب له من جهة العباد لاتفاقهما عليه قد بين

على ان الثمن الف واذا لم يكن للشرط طالب لا يفسد البيع كما لو اشترى
حمارا على ان يعلفه شعيرا بخلاف ما لو كان الهزل في جنس البدل حيث لا
يمكن الوصف العمل بالمواضعة مع الجد في اصل العقد لان اعتبار المواضعة
فيه يجعل المسمى ويوجب خلو العقد عن الثمن في البيع وهو لا يصح بدون الثمن
فيفسد المواضعة مع الجد في الاصل ووجب العمل بالجد وهو ان ينعقد صحيحا
ولا يمكن العمل بالجد الا باعتبار التسمية فلذلك ينعقد البيع على ما سمياه الذي
فان كان اى الهزل في الذى لا مال فيه كالطلاق والعتاق واليمين والعفو
عن القصاص والنذر فكذلك صحيح والهزل باطل يعنى لو دخل الهزل في هذه
الامور يكون لازمة والهزل باطلا بالحديث وهو قوله عليه السلام ثلث
جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين وفي بعض الروايات
العتاق مكان اليمين فهذه الامور الاربعة يثبت الحكم بعبارة النص
وفي البواقى وهو العفو والنذر ونحوهما بدلالته لا بالقياس وصورة
الهزل في الطلاق ان يتواضع الرجل والمراة على ان يطلقها علانية
ويكون ذلك هزلا وكذلك في النكاح والعتاق وفي اليمين ان يتواضع
الرجل مع امراته ومع عبده على ان يعلق طلاقها او عتاقه في العلانية
ويكون هزلا وان كان اى ما لا فيه اى فيما لا يحتمل الفسخ تبعا لا مقصودا
بالذات كالنكاح فان هزلا باصله اى اصل النكاح بان يتزوج امراة
بالف ولا يكون بينهما نكاح فالعقد لازم والهزل باطل سواء اتفقا
على البناء وعلى الاعراض او عدم حضور شيء او اختلفا وان هزلا

بالعقد اي قدر المهر بان تزوجها بالفين علانية ويكون المهر في الواقع الفا
فان اتفقا على الاعراض عن المواضعة وعقد النكاح على الفين على سبيل
الجد فالمهر الفان بالاتفاق لان لهما ولاية الاعراض عن الهزل وان اتفقا على
البناء اي على انهما بنيا العقد على المواضعة السابقة فالمهر الف بالاتفاق لان
ذكر احد الالفين يكون على سبيل الهزل فلا يثبت المال مع الهزل والفرق لابي
حنيفة رحمه الله بين البيع والنكاح في هذه الصورة حيث عمل بالجد في البيع
وجعل الالفين هو الثمن وعمل ههنا بالمواضعة وابطل الالف الذي هزلا به
وجعل المهر الفا ان الشرط الفاسد يؤثر في البيع ويوجب فساده ولا يؤثر
في اصل العقد ولا في الصداق وان اتفقا انه لم يحضرهما شيء او اختلفا
فالنكاح جائز بالف عند ابي حنيفة رحمه الله في رواية محمد رحمه الله عنه وقيل بالفين
يعني في رواية ابي يوسف عنه المهر الفان في هذين الوجهين وجه الرواية
الاولى ان المهر في النكاح تابع ولهذا يصح بدونه ولا يجوز ترجيح جانب الجد
بتصحيح التسمية على الهزل لانه ح يكون المهر مقصودا بالذات وذلك خلاف
الاصل بخلاف البيع لان الثمن مقصود فيه ولهذا يفسد البيع بجهالته فيكون
تصحيحه ايضا مقصودا فيجب ترجيح الجد لتصحيحه وجه الرواية الثانية قياس النكاح
بالبيع وان كان ذلك في الجنس اي الهزل في جنس البدل بان تواضعا
على الدنانير والمهر في الحقيقة الدراهم فان اتفقا على الاعراض فالمهر ما سميا
وان اتفقا على البناء او اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا يجب مهر
المثل اما فيما على البناء يجب مهر المثل بالاجماع دون المسمى لانهما قصدا الهزل

بالمسمى والمال لا يجب بالهزل وما تواضعا كونه مهرا لم يذكراه في العقد فلا
يجب بدون التسمية فيجب الاعراض عن المواضعة واما في الصورتين
الاخريين ففي رواية محمد رحمه الله عن ابي حنيفة رحمه الله يجب مهر المثل لان المهر
تابع فوجب العمل بالهزل لئلا يصير المهر مقصودا فبطلت التسمية فبقي
النكاح بلا تسمية فوجب مهر المثل وعلى رواية ابي يوسف رحمه الله يجب
المسمى ترجيحا لجانب الجد كما في البيع وان كان المال فيما وقع الهزل مقصودا
كالخلع والعتق على مال والصلح عن دم العمد وانما كان المال مقصودا
في هذه الامور لانه لا يجب فيها بدون التسمية فان هزلا باصله بان اتفق
الزوجان على انهما يلعبان عند الناس ويكون ذلك هزلا واشهدا
عليه واتفقا بعد العقد على البناء على انهما بنيا العقد على المواضعة
فالطلاق واقع والمال لازم عندهما لان الهزل لا يؤثر في الخلع عندهما
لان الخلع لا يحتمل خيار الشرط حتى لو شرط في الخلع الخيار لهما وقع الطلاق
ووجب المال وبطل الخيار لان الخلع تصرف يمين من جانب الزوج
ولهذا لا يملك الرجوع قبل القبول وقبولها شرط اليمين فلا يحتمل
الخيار كسائر الشروط ولا يختلف بالبناء او بالاعراض او بالاختلاف
وعنده لا يقع الطلاق بل يتوقف على اختيار المال سواء هزلا باصله
او بقدر البدل او بجنسه وقد نص عن ابي حنيفة رحمه الله في الجامع الصغير
في خيار الشرط لكن جوازه في الخلع غير مقدر بالثلث عنده حتى لو
شرط الخيار اكثر من ثلثة ايام جاز لان تقدير الخيار بالثلث ورد في البيع

واذا لم يحتمل الخيار لا يحتمل الهزل
لان الهزل بمنزلة خيار الشرط

على خلاف القياس فيجب العمل فيما رواه بالقياس والخلع ليس في معنى البيع
لانه من قبيل الاسقاطات والبيع من الاثباتات وان اعرضا اي الزوجان
في الخلع عن المواضعة واتفقا على ان العقد كان جدا وقع الطلاق
ووجب المال عليها اتفاقا اما عندهما فظ لان الهزل باطل في الاصل
واما عنده فلان الهزل باطل باتفاقهما على الاعراض وان كان الهزل
في القدر بان سميا الفين والبدل الواقع الف فان اتفقا بعد الخلع
على البناء اي على ان بنيا على المواضعة فعندهما الطلاق واقع والمال
لازم تاما لان الهزل لا يؤثر في الخلع عندهما وان كان مؤثرا في المال
لكن المال تابع للخلع وثابت في ضمنه فلا يؤثر الهزل فيه فان قلت لا نم
انه يلزم تابع لانه ما يكون المال فيه مقصودا ولئن سلمناه ولكن لا نم
انه يلزم منه ان يكون حكم المتبوع فانه منقوض بالنكاح فان المال
فيه تبع لكون المقصود منه حل الاستمتاع ومع هذا يؤثر الهزل فيه وان
لم يؤثر في اصل النكاح حتى اذا هزلا بقدر المهر واتفقا على البناء كان
ما تواضعا عليه لا المسمى يجب عن الاول بان المال هنا وان كان مقصودا
بالنسبة الى العاقد لكنه في حد الثبوت تابع للطلاق والطلاق هو
المقصود والمال هو بمنزلة لوقوع الطلاق فيكون تبعا وعن الثاني
بان المال في النكاح وان كان تبعا بالنسبة الى العاقدين بحسب
مقصودهما وهو حل الاستمتاع لكنه في حق الثبوت اصل لانه لا يثبت
بدون التذكير وعنده يجب ان يتعلق الطلاق باختيارها وما لم تختر

جميع المذكور في العقد لا يقع وعنده اتفاقهما على الهزل لا يكون المرأة قابلة
لجميع المال فلا يقع الطلاق وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء وقع الطلاق
ووجب المال اي المسمى اتفاقا اما عندهما فلبطلان الهزل من الاصل
فكذا في المال تبعا له ووجب المال فيما اذا اتفقا على البناء ولم يؤثر الهزل
فيه فيهما اذا اتفقا على انه لم يحضرهما شيء في الطريق الاولى واما عنده
فلترجحان جانب الجد على ما نقوم وكذا اذا اختلفا يكون القول قول
من يدعي الاعراض اما عنده فلما تقدم واما عندهما فلبطلانه وان كان
الهزل في الجنس بان تواضعا على ان يذكر في العقد مائة دينار ويكون
البدل فيما بينهما مائة درهم يجب المسمى عندهما بكل حال اي سواء اتفقا
على الاعراض او على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا لبطلان الهزل في الخلع
عندهما فكذا في المال وعنده ان اتفقا على الاعراض وجب المسمى لصيرورة
الهزل باطلا بالاعراض وان اتفقا على البناء لا يتحقق المسمى والشرط قبول
المسمى في العقد وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء وجب المسمى وهو
الدنانير ووقع الطلاق لرجحان الجد وان اختلفا فالقول لمدعي الاعراض
لكونه هو الاصل وان كان ذلك اي الهزل في الاقرار بما يحتمل الفسخ كالبيع
بان تواضعا على ان يقرا بالبيع ولم يكن بينهما بيع في الحقيقة او بما لا يحتمله
كالنكاح والطلاق والهزل يبطله لان الاقرار يحتمل الصدق والكذب
والمخبر عنه اذا كان باطلا فالاخبار به لا يصير حقا والهزل في الردة كفر
لان التكلم به هزلا استخفاف بالدين الحق وهو كفر لا بما هزل به هذا

جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال لما لا يجوز ان يكون كفرا لان الكفر
انما يتحقق بالاعتقاد فاجاب بان الهازل في الردة كفر لا بما هزل به لا بواسطة
اعتقاد ما هزل به لكن بعين الهزل يعني لكنه كفر بعين تلفظ بكلمة الكفر و
ان لم يعتقد مدلولها لكونه استخفافا بالدين والسفه يعني الرابع من العوارض
المكتسبة السفه وهو اللغة الخفة وفي اصطلاح الفقهاء عبارة عن التصرف
في المال بخلاف مقتضى الشرع والعقل بالتبذير فيه والاسراف مع قيام
حقيقة العقل وعرفه المصنف رح بقوله وهو العمل بخلاف موجب الشرع وان
كان اصله مشروعا كالبر وانها معطوف على محذوف تقديره وان كان غير
مشروع باصله كالملاهي فيفيد التعريف بان مباشرة المحرم مطلقا اي حرما
كان سفه وهو اي ذلك العمل السرف وهو تجاوز الحد والتبذير وهو تفريق
المال اسرافا وفي هذا القول اشارة الى الاصطلاح وذلك لا يوجب خللا
في الاهلية اي اهلية الخطاب ولا يمنع شيئا من احكام الشرع من الوجوب
عليه وله فيكون مطالبا بالاحكام كلها ويمنع ماله اي مال السفيه عنه و
الضمير راجع الى السفيه باعتبار حالة السفه عليه في اول ما يبلغ اجماعا
يعني اذا بلغ الانسان سفيها يمنع ماله عنه باجماع العلماء وفي تركه في يده من
كان في يده بالنص وهو قوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل
الله لكم اي لا تعطوا الذين يبذرون اموالهم اضاف اموال السفهاء
الى الاولياء لانهم يقومون بها ويتصرفون فيها والشيء قد يضاف الى
الشيء بادنى ملابسة ثم علق دفع المال اليهم بايناس الرشد بقوله تعالى

فان

فان انستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم قال ابو حنيفة رح اول
احوال البلوغ قد لا يفارقه السفه باعتبار اثر الصبا فاذا بلغ
خمسا وعشرين سنة يدفع اليه ماله وان لم يونس منه الرشد لكونها مدة يصير
الانسان فيها جدا لان الخطاب لم يوضع عنه ولهذا يقام عليه الحدود
ويجب القصاص مع ان هذه العقوبات تندرئ بالشبهات فاذا لم
ينظر له في دفع الضرر عن النفس فعن المال اولى لان المال تبع لها
وعندهما لا يدفع اليه ماله ما لم يوجد منه الرشد لانه علق الايتاء
بالرشد فلا يجوز قبله وانه لا يوجب الحجر اصلا يعني في تصرف لا يبطله
الهزل كالنكاح والعتاق وفي تصرف تبطله الهزل كالبيع والاجارة عند
ابي حنيفة رح لان الحجر على الحر العاقل البالغ غير مشروع عنده وكذلك عندهما
فيما لا يبطله الهزل واما فيما يبطله الهزل فيحجر عليه لان السفيه مبذر في ماله فيحجر عليه
نظرا له كالصبي والمجنون لان الصبي انما يحجر عليه لتوهم التبذير وهو متحقق
ههنا فلان يكون حجرا عليه كان لتوهم التبذير وهو متحقق ههنا اولى
الترخص على تمام الكلام ثم ثبت للمسافر حق الترفه في جميع مدة السفر وهو
خلاف المنوي وفي الخطا اي السادس من العوارض المكتسبة الخطا وهو
في اللغة ضد الصواب وفي الاصطلاح وقوع الشيء على خلاف ما اريد وهو
عذر صالح لسقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد لعدم قصده فلو اخطا
المجتهد في الفتوى بعد استفراغ وسعه لا يكون آثما ويستحق اجرا واحدا ويصير
شبهة في العقوبة حتى لا يأثم الخاطي ولا يؤاخذ بحد كما اذا زفت اليه غير امرأته

اولى

وفي هذا الحجر نفع العامة لانه اذا اخذ ماله بالتبذير يكون عالة على المسلمين و
ويستحق النفقة من بيت المال (و) السفر وهو الخروج المديد وادناه ثلثة
ايام المراد من الخروج الخروج من موضع الاقامة على قصد السير تركه لشهرته
وانه لا ينافي الاهلية لانه لا يخل بشيء مما به الاهلية وهو العقل والقدرة البدنية
لكنه اي السفر من اسباب التخفيف بنفسه مطلقا يعني سواء كان موجبا للمشقة اولا
لكونه من اسباب المشقة فاعتبر نفس السفر سببا للرخصة فاقيم مقام المشقة بخلاف
المرض حيث لم تتعلق الرخصة بنفسه فانه متنوع الى ما يضر به الصوم والى ما
لا يضر فتتعلق الرخصة بما يضره به الصوم فيؤثر في قصر ذوات الاربع بحيث
لا يبقى الا كمال الشطر وعادة في تاخير وجوب الصوم الى عدة من ايام اخر لا في اسقاط
فيبقى فرضا حتى صح اداؤه لكنه اي لكن السفر لما كان من الامور المختارة
اي الحاصلة باختيار العبد وكسبه ولم يكن موجبا ضرورة لازمة يعني لم يوجب
ضرورة مستدعية الى الافطار بحيث يكون المشقة ملجئة اليه لا مكان الصوم
مع السفر قيل جواب لما انه اذا اصبح صائما وهو مسافر او مقيم فسافر لا يباح
له الفطر لانه تقرر الوجوب عليه بالشروع فلا ضرورة له تدعوه الى الافطار بعذر به
على الصوم بخلاف المريض فانه لو نوى الصوم وتحمل مشقة الزيادة المرض ثم اراد
ان يفطر له ذلك وكذا اذا كان صحيحا في اول النهار ونوى الصوم ثم مرض حل له الفطر
لان المرض امر سماوي لا اختيار للعبد فيه والمرخص للفطر ما يكون لحاف في لحوق
المشقة بواسطة صوم فصار عذرا مبيحا للفطر ولو افطر المسافر في الصورتين
المذكورتين وهما نية الصوم في السفر وسفره بعد ان نوى الصوم كان قيام السفر

المبيح

المبيح للافطار شبهة فلا تجب الكفارة وان افطر المقيم الذي نوى الصوم ثم
سافر بعد الافطار لا تسقط عنه الكفارة لان وجوب الكفارة مقرر عليه
بالافطار بخلاف ما اذا مرض بعد ان افطر مرضا مبيحا للافطار يسقط به
الكفارة لان المرض امر سماوي كالحيض وفي احكام السفر اي الرخصة التي
يتعلق بها احكام السفر تثبت بنفس الخروج من عمران المصر بالسنة المشهورة
عن النبي عليه السلام فانه كان يترخص ترخص المسافرين حين يخرج الى السفر
وان لم يتم السفر علة بعد يعني كان القياس ان لا يثبت الاحكام الا بعد تمام السفر
بالمسيرة ثلثة ايام لان العلة تتم به والحكم لا يثبت قبل تمام العلة لكنه ترك
بالسنة تخفيفا للرخصة في حق الجميع فلو توقف ثبوت الرخص على تمام العلة
ثم ثبت للمسافر في حق الرفاهية في جميع مدة السفر وهو خلاف المفروض و
الخطأ اي السادس من العوارض المكتسبة الخطاء وهو في اللغة ضد الصواب
وفي الاصطلاح وقوع الشيء على خلاف ما اريد وهو عذر صالح لسقوط
حق الله اذا حصل عن اجتهاد لعدم قصده فلو اخطأ المجتهد في الفتوى
بعد استفراغ وسعه لا يكون اثما ويستحق اجرا واحدا و يصير شبهة في العقوبة
حتى لا يأثم الخاطئ ولا يؤاخذ بحد كما اذا زفت اليه غير امرأته فظنها امرأته
فوطئها لا يحد ولا يصير آثما اثم الزنا وقصاص كما اذا رأى شبحا من بعيد
فظنه صيدا فرمى اليه فقتله وكان انسانا لا يكون آثما اثم القتل العمد
ولا يجب عليه القصاص ولم يجعل عذرا في حقوق العباد حتى وجب عليه
ضمان العدوان اذا اتلف مال انسان خطأ بان رأى شيئا من بعيد

فقطع صيد انوس فقتله وكان شاة لانسان ووجب اي بالخطاء الدية
لانها من حقوق العباد وبدل المحل لاجزاء الفعل وصح طلاقه اي طلاق
الخاطي كما اذا اراد ان يقول اقعدي فجرى على لسانه انت طالق فيقع
به الطلاق عندنا وقال الشافعي لا يصح طلاقه قياسا على النائم وهذا القياس
ضعيف لان النائم عديم الاختيار والخاطي عالم بكلامه غير انه واقع بتقصيره
والمراد من قوله عليه السلام رفع عن امتي الخطا حكم الاخرة لا حكم الدنيا الا يرى
انه يواخذ بالدية والكفارة ويجب ان ينعقد بيعه اي بيع الخاطي كما اذا
اراد ان يقول الحمد لله فجرى على لسانه بعت منك بكذا فقال
المخاطب قبلت اذا صدقه خصمه اي في الصدور الخطاب منك كان خطا
ويكون بيعه كبيع المكره يعني ينعقد فاسدا لان جريان الكلام على لسانه اختياري
لا طبعي كجريان الماء ولما وجد الاختيار ينعقد ولكنه يفسد لعدم وجود
الرضا فيه والاكراه وهو آخر العوارض المكتسبة وهو حمل الانسان
على ما يكرهه ولا يريد مباشرته لولا الحمل عليه بالوعيد وهو اي الاكراه على ثلثة اقسام
اما ان يعدم الرضاء اي رضاء المكره ويفسد الاختيار وهو الملجي اي الاكراه
الملجي وهو الاكراه بالتهديد باتلاف نفسه او عضو من اعضائه وهو الاكراه
الكامل او يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار وهذا هو القسم الثاني مثل الاكراه
بالقيد والحبس مدة مديدة او بالضرب الذي لا يخاف على نفسه التلف او لا
يعدم الرضاء ولا يفسد الاختيار وهو ان يهتم اي يغتم المكره بحبس ابيه
او ابنه او زوجته او اخته وهو القسم الثالث والاكراه بجملته اي بجميع

اقسا

١٧٥

اقسامه لا ينافي الخطاب والاهلية اي كون المكره مخاطبا وكونه اهلا
للاحكام لان بابه الاهلية فتحقق موجبه عند كونه مكرها وانه اي المكره عليه
متردد بين فرض كاكل الميتة اذا اكره عليه بما يوجب الالجاء
فانه يفترض عليه ذلك ولو صبر حتى قتل يعاقب عليه ومباحا لقوله تعالى
الا ما اضطررتم اليه ولو امتنع عنه التوقف اي التهلكة من غير فائدة
اذ ليس فيه صيانة حق الشرع وحظر كالافطار في الصوم فانه اذا
اكره عليه يباح له الفطر ورخصة كاجراء كلمة الكفر على لسانه اذا
اكره عليه يرخص له ذلك مع اطمينان القلب بالتصديق اذا كان
الاكراه ملجيا ولعله انه لا حاجة الى ذكر الاباحة لدخولها في الفرض
او الرخصة لان المراد بها ان كان اباحة فعل المكره عليه بالاكراه
وعدم الاثم في الصبر على الامتناع عنه فهي الرخصة وان كان
اباحة فعله بالاكراه وصيرورته اثما في الصبر فهما الفرض وافطار
الصائم بالاكراه لا يخلو منهما لانه ان كان مسافرا كان افطاره
عند الاكراه فرضا وان كان مقيما كان مرخصا فيه ولم يوجد
في الاكراه ما يتساوى الاقدام عليه والامتناع عنه عند الاكراه
في الاثم او الثواب وعدمها يعني انه لا يترتب على شيء منهما ثواب ولا
عقاب واعلم ان ما قلنا من الفرض والاباحة والرخصة فيما اذا كان
اكبر رأي المكره ان الحامل يوقع ما يوعده وايضا ان الاثم انما يكون
اذا علم انه مباح ولم يفعل اما اذا لم يعلم فلا اثم بالامتناع لان الموضع

كالزنا وقتل النفس المعصومة فانه يحرم فعلها عند الاكراه واباحة صح

فالاكل فان كان جايعا لا يجب على المكره شيء لان منفعة الاكل رجعت اليه
وان كان شبعان يجب على المكره قيمته لان منفعة الالم يرجع اليه ولو اكره
على اكل مال الغير يجب الضمان على المكره سواء كان المكره جايعا او شبعان
لانه اكل طعام المكره باذنه لان الاكراه على الاكل اكراه على القبض اذ بدونه
لا يمكنه الاكل غالبا ولما قبض المكره الطعام صار قبضه منتقلا الى المكره
فصار كالمكره قبضه بنفسه وقال له كل ولو قبضه بنفسه صار غاصبا ضامنا مالكا
للطعام بالضمان ثم اذن له بالاكل ومعناه لا يضمن الاكل شيئا لانه اكل طعام
الغاصب وفي طعام نفسه لم يصر اكلا طعام المكره لانه لا يمكن ان يجعل المكره
[illegible] طعام [illegible] المكره لان المكره
متى كان شبعان ثم يحصل له منفعة الاكل فكان هذا اكراها على اتلاف ماله
فيجب الضمان عليه وآلة اي القسم الثاني من الافعال ما يصلح المكره فيه ان يكون
آلة لغيره كاتلاف النفس والمال فانه يمكن للانسان ان يأخذ آخر ويلقيه
على مال فيتلفه او على نفس فيقتله فيجب القصاص على المكره ان كان القتل عمدا
بالسيف وكذا الدية على عاقلة المكره ان كان خطأ ووجبت الكفارة
ايضا على المكره وحرمات انواع حرمة لا ينكشف ولا يدخلها رخصة
كالزنا بالمرأة وفيه فساد الفراش وضياع النسل لان ولد الزنا هالك
حكما اذ لا يجب على الام نفقته لانها عاجزة عن الكسب فكان الزنا كالقتل
فان قلت هذا في غير المنكوحة واما اذا كانت منكوحة الغير يكون الولد للفراش
فلا يكون هالكا قلت الاصل ان ينسب الولد الى من خلق من مائه ويجب النفقة

غاصبا

على

عليه لانه جزؤه فيكون هالكا بالنظر الى الاصل وفيه ينفي صاحب الفراش شغل
نفقة الولد عن نفسه عادة فيفضي الى الهلاك فيد الزنا بالمرأة اراد به زنا الرجل
بالمرأة لان زنا المرأة يحتمل الرخصة حتى لو اكرهت بالقتل والقطع على الزنا
يرخص لها في ذلك لانه ليس في التمكين معنى القتل الذي هو المانع من الرخص
في جانب الرجل لان نسب الولد عنها لا ينقطع ولهذا اسقط الاثم والحد
عنها وقتل المسلم من حرمة لا تنكشف لان دليل الرخصة خوف تلف النفس
او العضو والمكره والمكره عليه وهو المقصود بالقتل يعني انه ترجح
للتبدل في استحقاق العصمة وخوف التلف سواء فلا يحل للقاتل ان يقتل غيره
[illegible] فضل الاكراه [illegible] المكره عليه
للتعارض بينهما في استحقاق العصمة فاذا قتله كان قتلا بلا اكراه فيقوم
وحرمة يحتمل السقوط اصلا يعني يرتفع حرمته بالكلية ويصير حلالا للاستعمال
بالاكراه كحرمة الخمر والميتة ولحم الخنزير فان حرمة هذه الاشياء ثبتت بالنص
حالة الاختيار لا الاضطرار قال الله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم
اليه وان كان الاكراه ناقصا كالاكراه بالقيد والحبس لا ترتفع الحرمة عن
هذه الاشياء وحرمة لا يحتمل السقوط لكنها يحتمل الرخصة كاجراء كلمة الكفر
فانه قبيح لذاته وحرمته غير ساقط وحرمة يحتمل السقوط في الجملة لانها
تسقط باذن صاحبه بالتصرف فيه لكنها لم تسقط بعذر الاكراه واحتملت
الرخصة ايضا كتناول مال الغير فانه حرام قال الله تعالى ولا تاكلوا اموالكم
بينكم بالباطل واذا اكره عليه اكراها كاملا جاز له ان يفعل ذلك لان حرمة

النفس فوق حرمة المال فجاز ان يجعل المال وقاية فاذا استوفاه ضمنه
لبقاء عصمته ولهذا اذا اجرته بين القسمين وهما الثالث والرابع
حتى قتل صار شهيدا لانه يكون باذلا نفسه لاعزاز
دين الله عز وجل ولا فانه حتى اعرفه

الحمد لله على التمام والرسول اكمل
التحية وافضل السلام وعلى
اله الكرام واصحابه
العظام



